LA SAGRA TEOLOGIA DEL P. GREGORIO CARFORA DE CHIERICI...

Gregorio Carfora





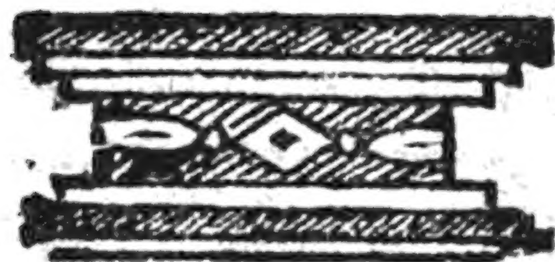
LA SAGRA TEOLOGIA

DEL

P. GREGORIO CARFORA

DE CHIERICI REGOLARI MINORI.

SECONDA PARTE.





IN NAPOLI, Per il Benzi. 1697.

Con Licenza de' Superiori.

DIVOTO LETTORE.

ECcoui la ſeconda parte della Teologia, forſe la più fruttuoſa, perche tratta del noſtro vltimo fine, che è Iddio, e de mezzi per giungere à goderlo con eterna vita. Queſti mezzi ſono di due ſorti, altri da Dio furono iſtituiti, & ordinati alla noſtra ſalute, onde ſono mezzi eſtrinſeci, come l'incarnatione del Diuin Verbo, e i Sagramenti, e di queſti nella terza parte; & altri ſono intrinſeci, e neceſſarij di lor natura alla conſequtione del noſtro fine. Queſti ſono gl'atti delle noſtre potenze, e nell'eſſer fiſico, e nell'eſſer morale; con queſti habbiam da trafficare per guadagnarci la noſtra Beatitudine, onde Bernardo gli chiama, ſemina æternitatis; e l'Apoſtolo dice; qui ſeminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet; ſeminiamo meriti in terra colle noſtre buone operationi per raccogliere i premij nel Paradiſo; e ſentirete quali ſiano le conditioni, che rendono plauſibili, e meritorie le noſtre operationi per addeſtrarui à farle bene, e di quali regole v'hauete à ſeruire per non fallire. Trattaremo delle virtù morali, che ſono i principij vniti alle noſtre potenze, che le facilitano à bene operare, e ne deſcriueremo il belliſſimo volto, acciò reſtandone inuaghito, procuriate di nobilitarne il voſtro ſpirito. E perche le colpe c'allontanano da Dio, e ci rendono indegni di goderlo, e rei d'eterne pene, tratteremo della bruttezza de' vitij, e peccati, quanto male ci cagionano, e di quanta ingiuria ſiano à Dio, acciò ve ne ſpauentiate, e gli fuggiate come dalla più horribile peſtilenza. E perche le colpe ſi commettono quando ſi traſgrediſcono le leggi, atteſtando l'Apoſtolo che la cognitione de

peccato si hà per la legge, però trattaremo delle leggi, acciò accomodiate le vostre attioni alla direttione delle leggi, e particolarmente delle Diuine, che mostrano il sentiere della salute. Trattaremo della gratia, e vederemo quanta sia la sua forza in mondarci dalle sozzure de' peccati, in dar pretiosa tempera alle nostre attioni, e solleuarle dalla bassa lega della natura ad esser finissimo oro di meriti sopranaturali per comprarci i beni eterni della Beatitudine, acciò geloso di questo souran dono della Diuina liberalità, il conseruiate con ogni cautela, & attentione, ò se pure per vostra disgratia l'hauete perduto sollecito il racquistiate con i rigori della penitenza. Finalmente trattaremo delle virtù teologali indiuisibili compagne della gratia; della Fede che è il fondamento di nostra Religione, principio della vita spirituale, e porta per cui entriamo all'eterna vita; della Speranza che da Hilario vien chiamata stipendio della fede, perche quel che la fede promette, e nol mostra, ella lo spera, e spreggiando le cose presenti sospira le future, e della Carità, per cui come parla Cassiodoro, l'anima esce da se per vnirsi à Dio; trè legami soauissimi che ci ligano à Dio: trè sicure strade che ci portano al Paradiso.

LA



LA SAGRA TEOLOGIA

CAPO PRIMO.

LA BEATITUDINE DELL' HUOMO.


NASCE l' Huomo naturalmente inclinato à viuer felice. Appena ha ſpedito il ſenno, che gira attorno col deſiderio per incontrarſi in quel bene, da cui ſpera vna felicità permanente. Non così toſto ſi ſente il cuor molle à gl' affetti, che cerca oggetti, á cui poſſa applicargli, per trarne trat-

tenimenti di contentezze. Boetio quel grand' huomo che morì per difender la verità, si pose à contemplar i studij, e le fatighe diuerse de mortali, e tutte le conobbe circonscritte da vn sol fine di giungere à goder vna beatitudine; *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso calle procedit; sed ad vnam beatitudinis finem nititur peruenire; lib. 5. de consol.* Tutti fatigano à questo fine per ritrouar cio che gli satij di contento il cuore. ma son diuersi gli genij, onde prendon diuerse le vie. Chi va dietro à ricchezze, e stima che vna piena felicità dipenda dall'oro, che i suoi splendori passando gratamente per gl'occhi, riflettano al cuore, e siano valeuoli à scacciarne le nuuole d'ogni noioso pensiere. Chi va in traccia de gl'honori, e giudica, che inalzato all' eminenza d' vn posto, sia libero dalle miserie communi. Chi attende à i piaceri del corpo, onde ha tutti gl'affetti riuolti a'beni di senso. Chi penza, che non vi sia più diletteuole bene che la bellezza, onde sfiora il più pretioso della natura per nutrirla, e inuenta l'industrie più ingegnose dell'arte per fomentarla. Chi sù i libri consuma il fior delle sue forze, e'l più sostantioso dell'età per acquistar notitie pellegrine, e diuentar l'oracolo delle scienze, stimandosi tanto più beato, quanto più dotto.

Oh gente ingannata, grida lo Spirito Santo, per la bocca d'Isaia, doue vi perdete; applicate le vostre fatighe in cose da nulla; sperate di trouar satietà in quei beni, che dileguansi come vn fumo, e spariscono come ombre; spendete i vostri talenti per comprarui cibi di veleno,

no, non pane che vi satolli; *Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate*: *cap. 55.* Se cercate la beatitudine; questa consiste in vn ben, che satia il cuore, é vna felicità, che quieta lo spirito, onde questo più oltre non passa à cercar altro bene. Dimandatelo al vostro cuor se è satio nel godimento delle creature? Dimandatene à Salamone, che gustò il piu bello, il più pretioso della natura, che concetto ne fece, quando stiè per chiuder gl'occhi alla terra, per aprirli all'eternità; gli sentirete dir signozzando; *vanitas vanitatum, & omnia vanitas*; se siete sitibondi di beatitudine, venite à gustar di quella la sorgente: *Omnes sitientes venite ad aquas*; Iddio sol è il fonte delle vere consolationi, è il bene adequato che satia tutto l'appetito del vostro cuore; fuor di lui sempre sarete in sete, digiuni di vn vero contento.

I beni di fortuna non vagliono à beatificare l'huomo, perche la Beatitudine deue esser vna somma felicità che perfettioni l'huomo, deue essere vn bene interno, superiore alla sua nobiltà, stabile, e fermo, e che perfettamente gli satij il vasto appetito; e lo Spirito Santo c'auuisa, e l'esperienza il dimostra, che le ricchezze, e i monti d'oro non bastano à satiar l'humana auaritia; *Auarus non impletur pecunia*; *Eccl. 5.* Gl'honori, le dignità, la potenza, la gloria del Mondo, dice Giacomo l'Apostolo, sono vn vapor, che sparisce, vn fumo che s'inalza, e si perde; *Vapor ad modicum parens*; *cap. 4.* I beni del corpo, la bellezza, la fortezza, la sanità, non possono esser dell'huomo l'vltimo fine,

ne, come deue esser la beatitudine, perche come dice il nostro S. Dottore, il corpo è ordinato all'anima come la materia alla forma, l'istromento all'artefice per esercitar le sue funtioni: *ipsum corpus est propter animam sicut materia propter formã, & instrumenta propter motorem, vt per ea suas actiones exerceant: hic art. 5.* I piaceri del corpo, i sensuali diletti non sono la beatitudine dell'anima, che deue beatificarsi, sono la felicità de bruti; onde Seneca dicea, *Quid mihi voluptatem nominas? hominis quæro bonum, nõ pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior; epist. 74.* I beni dell'anima, che sono le scienze, e le virtù, dice S. Tomaso, non sono l'vltimo fine satiatiuo dell'humano appetito, che appetisce vn bene vniuersale, che in se contiene ogni bene, ma sono del bene portioni, e limitati doni; *Bonum quod est vltimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum; appetitus autem humanus, qui est voluntas est boni vniuersalis, quodlibet autem bonum inherens ipsi animæ, est bonum participatum, vnde impossibile est quod aliquod eorum sit vltimus finis hic art. 5.*

Resta dunque che solo in vn bene increato che è Dio consista la nostra beatitudine, onde in questa vita sperimentaremo il nostro cuor sẽpre inquieto anche nel possedimẽto di tutti i beni creati, se non arriuaremo à goder per sempre Iddio; e se mentre viuiamo lontani da Dio desideriamo riposo al nostro cuore, lasciam, dice Anselmo, d'andar vagabondi con nostri desiderij in traccia di beni creati, e applichiamoli alla sola Bontà increata, & in quella ritrouaremo

remo l'origine d'ogni bene, il centro del riposo. *Cur ergo per multa vagaris homuncio, quærendo bona animæ tuæ & corporis tui? ama vnum bonũ, in quo sunt omnia bona, & sufficit; desidera simplex bonum, quod est omne bonum, & satis est cap. 25. prosulogi.* E il regio Profeta c'inuita à gustarne le dolcezze accio restiamo suogliati di quanto di dolce ci puo offerire il mondo. *Gustate, & videte quam suauis est Dominus.*

Hanno notato gl'Anatomisti, che il nostro cuor habbi la figura d'vna piramide triagolare, e'l mondo fù da Dio creato in figura circolare; ponete vn triangolo sopra vn circolo, questo à quello non basta à corrispondere, mà almeno vno angolo sempre ne va di fuori, sol da vn altro triangolo puo adequarsi. Del mondo, e del nostro cuore fù misteriosa la figura, e Dio che creò e l'vno, e l'altro volle darci ad intendere, che tutto il mondo, con tutte le sue attrattiue non basta á satiar i nostri desiderij, à sodisfar i nostri appetiti, ma che il nostro cuor triangolare sol dal diuino triangolo della sagrosanta Trinità puo adequatamente misurarsi nelle sue brame, e felicitarsi à pieno.

Sin quì habbiam mostrato qual sia la nostra beatitudine obiettiua, cioé qual sia quell'oggetto, nel cui possesso resta il nostro appetito à pien felicitato; hora vediamo qual sia la nostra beatitudine formale, che è la nostra operatione, con cui apprendiamo, e godiam il nostro sommo bene. Questa operatione deue esser proportionata alle qualità dell' oggetto beatificante, questo è Iddio, che non e vn ben sensibile, e corporeo, onde da niuna potenza sensitiua ò

interiore, o esteriore puo apprendersi, e godersi, ma è vn bene spirituale, & vniuersalissimo, onde è oggetto sol dello spirito, che è l'anima, che ha vna vastissima intelligenza per apprendere tutto cio, che si ritroua anche fuori i confini della natura. Ma nell'anima non sol v'e l'intelletto per conoscere, ma ancor la volontà per amare. Onde disputano i Teologi in qual operatione di queste potenze consista essentialmente la formale beatitudine, se nella sola visione dell'intelletto, o pur anche nella dilettatione, e amor della volontà.

Il nostro S. Dottore è di parere, che nella sola attione dell'intelletto, che è la visione di Dio consista la formale beatitudine, perche per essa si conseguisce, e si possiede il nostro vltimo fine, che è Iddio. *Manifestum est*, dice egli, *quod Beatitudo est consecutio finis vltimi. Consequitur autem ipsum per hoc quod fit presens nobis per actum intellectus. hic art.* 4. E per maggior chiarezza pone il Santo vn'esempio. Se vna cosa esteriore fusse il fine, che si pretende; l'attione con cui si cõsequisce, e ci pone in possesso, è quella che ci felicita, e ci quieta, come chi hauesse per fine le ricchezze, si quieta al possederle, non nell' amarle, e nel desiderarle. Hor se l'vltimo fine della sostanza intellettuale è Dio, quell'attione sarà la nostra beatitudine formale, che ce lo farà possedere; e questa è la visione, per cui Iddio gia si possiede; e la volontà colle sue funtioni d'amore soppone gia Dio dentro dell' anima, e però ne gode. *Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicitur esse finis vltimus, per quam primo*

con-

consequitur rem illam; sicuti his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem vltimus substantię intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo, vel sælicitas, per quam primo attingit ad Deum: hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur vltima sælicitas hominis in cognoscendo Deum, per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis. 3. contr. gent. c. 26. n. 9.

Le funtioni della volontà, che sono l'amore, il godimento, la dilettatione non spettano all'essenza della Beatitudine, ma la compiscono come proprietà, e da quella nascono come effetti. La Beatitudine è vna forma perfettiua dell'anima superiore e piu perfetta d'ogn'altra forma, e però semplice, e indiuisibile, onde non puo diuidersi ad essere in piu potenze, non puo esercitarsi da piu operationi; e però l'Angelico dice, che quanto più si manca dall'vnità dell'operatione, tanto più c'allontaniamo dalla perfettione della Beatitudine, *quantum deficimus ab vnitate, & continuitate talis operationis, tantum deficimus à beatitudinis perfectione; hic art.* 2. Al presente non cerchiamo in che consista lo stato della Beatitudine, che come dice Boetio, è vn stato perfetto à cui concorrono tutti i beni; *Status omnium bonorum aggregatione, perfectus*; onde tutte le potenze, e dell'anima, e del corpo restano felicitate, ogn'vna secondo la sua natura; e di questo felice stato parlando il regio Profeta dice, *qui replet in bonis desiderium tuum. psal.* 102. L'intellet-

to

to vede, la volontà fruisce, tutto il corpo gode. Ma parliamo in senso metafisico, e diciamo, perche l'operatione dell'intelletto è la prima à possedere Iddio, in quella consiste la formale, & essential Beatitudine; e se per vn impossibile cessasse ogn'altra operatione dell'altre potenze, ancor l'anima sarebbe beata. Ma che seguitano l'altre potenze, ogn'vna á goder à misura di lor nature, tutto cio segue come proprietà risultante dall'essenza, come effetto beato che nasce da vna caggion beatificante. Così s'interpetrano le scritture, e i detti de Santi Patri, che della Beatitudine hor ne parlano con titoli di amore, di dilettatione, e godimento, funtioni spettanti alla volontà, & hor di visione, e cognitione beata spettanti all'intelletto; che à questi deue dirsi spettar la beatitudine formale, & essentiale, perche di questi si verifica la prima possessione, e l'acquisto dell'oggetto beatificante, e à quelli conuenir le raggioni di proprietà, e d'effetti della beatitudine, che gia si suppone esser nell'intelletto; onde conchiude S. Tomaso con vna raggione incontrastabile. *Delectatio aduenit voluntati ex hoc quod finis est præsens, non autem è conuerso, ex hoc aliquid fit præsens; quia voluntas delectatur in ipso. hic art. 4.*

E argomento d'essentiale beatitudine, se vna operatione ha potere di satiare tutti i nostri desiderij, per l'adempimento de quali il nostro cuor sta sempre in moto; e nella visione beata, che si presuppone all'operationi della volontà tutti quelli restano compiti, e sodisfatti. I nostri desiderij in questa vita sono di saper, d'ha-

uer

uer delle grandezze, di tirar nostra vita in piaceri, e d'eternarci, e tutto cio acquistiam nella beata vision di Dio, ma senza l'imperfettioni, che sono l'indiuisibili compagne delle nostre felicità, che godiamo in questa vita. Quando vederemo Iddio, haueremo dentro la nostra mente la diuina essenza, che è la soprema verità regolatrice di tutte le create scienze, la sorgente della vera sapienza, onde da quella cauaremo tutte le dottrine, in quella beueremo non à goccia, à goccia come in questa vita, onde sempre habbiam sete di più sapere, ma à torrenti gusteremo l'intelligenza e del Creatore, e in lui delle creature; onde Gregorio parlando de Beati dice; *quid est quod ibi nesciant, vbi scientem omnia sciunt?4.dialog.c.* 33. Dall'vnirsi Iddio à noi nella visione beata ne risulta ancora à noi vna grandezza inesplicabile, perche dal nostro nulla per origgine di creature siam inalzati ad esser deiformi per i natali di gratia consumata; anzi dalla bassezza della nostra natura, dice Dauide, siam solleuati al principato sopranaturale di vna participata deità, all'eccelsa dignità della figliolanza diuina; *ego dixi, Dii estis, & Filii Excelsi omnes*. Il desiderio de piaceri nella visione beata ancor si satia, perche in quella l'anima si vnisce à Dio; se i sensi, e la carne, che rispetto all'anima sō come il fango rispetto all'oro, tanto diletto sentono vniti al lor oggetto proportionato, quanta dolcezza sentirà l'anima quando per mezzo della visione beata à Dio resterà vnita, che è l'origgine d'ogni contento, il midollo delle dolcezze? Onde il regio Profeta aspettaua dalla vista della Diuina

fac-

faccia ogni consolatione; *adimplebis me lætitia cum vultu tuo*;e questo diletto il compara ad vn torrente di piaceri; *de torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Il desiderio d'eternarsi, e d'essere immortale ancor resta satiato dalla visione beata, perche questa non hauerà per misura della sua duratione ne il tempo che passa, ne l'euo, che in parte è variabile, ma vn'eternità participata da quella che è essentiale à Dio; perche il lume della gloria, e la diuina essenza, che sono i principij che concorrono à perfettionar la diuina visione nella mente del Beato, sono inuariabili, & eterni. Onde Agostino parlando de Beati così dice. *Vident faciem tuam semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, semper, legunt, & numquam præterit quod legunt, non clauditur codex eorum, nec plicabitur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es, & eris in æternum 13. conf. cap. 15.*

Ogn'essenza ha le sue proprietà; habbiamo detto in che consista l' essenza della Beatitudine formale, spieghamne hora le propietà, e le principali sono, l'amore, la dilettatione, e l'impeccabilità. Non è dubio, che i Beati in Cielo ameranno sempre Iddio; dal mai cessar di vederlo amabilissimo, mai cesseranno dal suo amor, dalle sue lodi, che'l faranno, dice Agostino senza fastidio, senza mai stancarsi; *Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. de ciuit. lib. vlt.* E questo amore ne gl'amanti Beati è necessario, onde non han libertà, e potere di cessar dall'amare Iddio, perche la volontà, di cui è propria la funtione dell'amare, è vn'appetito rationale, che si lascia guidar

dar dall'intelletto, e da ſuoi dettami; ſe l'intelletto gli propone vn'oggetto che in ſe è vn male con vn'apparenza di bene, ella inuaghita l'abbraccia, ſe vn bene con vn'ombra di male, il fugge timoroſa; ſe quello giudica vna coſa per ogni verſo buona, e diletteuole che può ſatiar i noſtri appetiti, ella rapita dalla simpatia, che hà col bene, ſcordata di ſua libertà, vien neceſſitata all'amore. Hor nell'intelletto beato non può entrare errore, falſo giuditio con cui pensi conuenire, & eſſer bene ceſſar dall'amare Iddio, perche non vi conoſce ombra di male, e che nell'eſercitio di tal'amor non vi è ſtanchezza, e faſtidio, come auuiene nell'amor delle creature, ma facilità e ſomma giocondità, onde la volontà in tal maniera si neceſſita all'amor beatifico, che ne anche per vn'iſtante può da quello diuertirsi.

Verò è che la volontà è la ſede, e la radice della libertà, ma quando s'incontra in vn'oggetto, che infinitamente è buono, e altretanto amabile non hà indifferenza, ma da quello vien neceſſitata all'amore; ne in ciò è imperfettione la neceſſità, e laſciar accantonata la libertà, che non operi; anche la Diuina volontà è più perfetta, e più libera della creata, e pur ama con neceſſario amor la Diuina eſſenza come oggetto infinitamente amabile. In queſta vita noi amiam Dio liberamente, benche di fede ſappiam, che è vn ſommo bene, e benche la charità con cui hora amiam Dio con libertà sia dell'iſteſſa ſpecie con quella, che haueremo in Cielo, ma hora non lo vediam come è in ſe ſteſſo, ſol lo conoſciamo poſti dentro l'oſcurità della fede,

e col

e col miniſtero dell'altrui ſpecie à lui ci portiamo. In queſta vita per amarlo habbiam da ſoggettar i noſtri ſensi, da mortificar la noſtra carne, acciò colle loro ſozze pretensioni non macchino la candidezza dell'anima, non deprimano le ſue potenze ordinate al conoſcere, e all'amare Iddio, e alle volte ſtancati per noſtra male ſorte cediamo alla parte inferiore, e ceſsiam, ò ci raffreddiamo nella carità. Ma queſti impedimenti non si ſperimentaranno in Cielo, e regolati non più dalla fede, che non conuince à pieno il noſtro intelletto, ma dal lume della gloria, che ci ſcoprirà le Diuine bellezze, l'infinita bontà, che vincerà la libertà della noſtra volontà, ſarem neceſſitati all'amore: e la noſtra carità paſſando da vn ſtato all'altro, da libera diuenterà neceſſaria, perche l'intelletto non hauerà più vn giudicar indifferente, con cui regola la libertà, ma vn dettame neceſſario per rapir la volontà ad vn'amor neceſſario.

Dall'amore come principal proprietà della visione beata ne naſce la dilettatione, con cui il Beato gode delle Diuine eccellenze, e queſto è effetto d'amor di vera amicitia, e gode della propria felicità perche partecipa de' beni di Dio, e ciò naſce dall'amor di concupiſcenza, onde il Profeta Real dicea; *adimplebis me lætitia cum vultu tuo*, L'vno, e l'altro godimento naſce dalla virtù della carità, che è nel Beato; la carità è ordinata à Dio come al principal oggetto del noſtro amore, e al proſſimo come acceſſorio, e ſecondario, e niuno più proſſimo à ſe, che ſe ſteſſo; onde i Beati godono delle Diuine eccellenze, e dicono coll'Apoſtolo Giouanne; *quo-*

niam

niam regnauit dominus deus noſter omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei; Apocal. 19. E godono ancor perche loro ſon participanti dell'iſteſſe grandezze; come chi ſi diletta nel Sole, perche è in ſe bello, e perche da ſuoi ſplendori, e pretioſe influenze riceue moto, e vita.

Dalla viſione beata ne naſce vn'altra proprieta ne Beati d'eſſere impeccabili, non come dicono alcuni Dottori, perche Iddio colla ſua eſtrinſeca prouidenza gli mantiene, acciò non cadano in peccato, ma per gl'intrinſeci doni, che ſono in loro, per la viſione beata, per l'amor beatiſico, che da quella riſulta, e per la gratia conſumata. La Beatitudine, che è la viſione beata è vna ſomma felicità, che eſigge per ſua natura ogni bene, & ogni male eſclude, e il maggior male è il peccato; ſatia la capacità dell'appetito rationale, onde la volontà reſta immutabile per il totale adempimento de ſuoi deſiderij ſoprafatta da vn'infinito bene, e non puo più mutarſi, poſtergando il ſuo ſommo bene per adherire à quel male, che ſeco porta vna ſomma miſeria; allontana dalla menmente ogn'errore, & ogni ignoranza, che ſempre s'accompagnano col peccato. L'amor beatifico è vna proprietà intrinſeca del Beato, che è anneſſa coll'impeccabilità, perche chi pecca volta le ſpalle à Dio, e chi l'ama in vigor di carità gl'ordina tutti i ſuoi affetti come ad vltimo fine. Il peccato veniale benche non ſia vn'averſione, è però vna diuerſione da Dio, e i Beati hanno vn'amor ſempre in eſercitio, che ne anche per vn momento può in-

terrompersi, e diuertirsi ad altro oggetto fuor delle diuine bellezze, e tutto ciò che amano, tutto lo riferiscono alla diuina Bontà, che è l'adequata misura del loro amore. Finalmente la gratia anche quella che si gode in questa vita puo rendere impeccabile vn'anima, come si è verificato nella Beata Vergine, con più raggione potrá farlo in Cielo, oue sta nel suo centro, e nel suo stato connaturale, perche regolata dal lume della gloria, e dalla visione beata, onde è perfettissima, e consumata.

Dal sudetto si caua, che ne anche per potenza diuina puo vnirsi peccato, e visione beata, & amor beatifico; perche al parer dell'Angelico, conforme la nostra volontà in questa presente vita nel voler gl'oggetti è impossibile che esca dal bene, e se abbraccia il peccato, è perche vi troua al men bene apparente, così la volontà del Beato hà per vnica sfera del suo volere la diuina Bontà, e in ordine à quella vuole ogn'altra cosa, e'l peccato non puo ordinarsi à Dio; e quaggiú la nostra volontà però cade in peccato, perche vien regolata da vn'intelletto, che alle volte s'inganna in giudicar falsamente esser cosa buona il peccato, ma l'intelletto beato vedendo chiaramente Iddio, in quello ritroua ogni bene, onde sempre giudica con perfetto giuditio, che Iddio deue amarsi sopra ogni cosa creata, e tutto à lui deue ordinarsi; e la volontà si ben regolata non puo voler cosa, se non vi troua Iddio, ne può amar oggetto, che la rapisca, e la diuerta da Dio. E se dato vn'impossibile, durante la visione beata, la volontà precipitar potesse in

pec-

peccato, questo à Dio s'attribuirebbe, perche vscendosi fuor dell'ordinario, bisognarebbe che Iddio adoprasse la sua potenza assoluta per vnir colla visione beata, e coll'amor beatifico il peccato, e se ripugna che Iddio conserui il peccato, ripugna ancor amor beatifico, e peccato, perche la volontà per quello guarda Iddio come vltimo fine, e per questo se n'allontana.

Ma perche in Christo che dal primo istante della sua concettione fù beato, potè vnirsi male di pena, vn sommo dolore, e visione beata, e non può vnirsi in vn Beato male di colpa, e visione beata? Si risponde che il mal della colpa è ripugnante all'essenza, e natura della Beatitudine che consiste nella visione beata, onde non puo vnirsi con quella, perche ripugna star assieme vna essenza col suo distruttiuo; ma il mal della pena è opposto sol al godimento, e diletto, che come proprietà risultano dalla visione beata, e per diuina potenza può vna proprietà separarsi dall'essenza, onde in Christo era l'essential beatitudine, che era la visione beata, e per miracolo dell'Onnipotenza fù impedito accio non risultasse il godimento, ma in suo luogo sottentrò vn sommo dolore, come ancora fù sequestrata la gloria dal corpo, e sol per vna volta fù vista lamboggiar sul monte Taborre, perche come disse Origene, non douea vestir foggie di beatitudine, e venir con apparenze di gloria, chi venne malleuador de nostri debiti, e comparue reo delle nostre colpe; *non decebat eum in gloria constitutum peccata nostra portare*. Ne la tristezza e'l dolore han

forza di togliere il cuore da Dio come vltimo fine, perche non sono mancamenti morali, sono difetti di natura, e puo vnirsi beatitudine di spirito colle fiacchezze della carne; ma il peccato porta seco errore nell'intelletto, e nella volontà odio à Dio, il che non puo star colla visione beata, coll'amor beatifico.

Se la Beatitudine è vn sponsalitio che nel dono della fede si principia in questa vita giusta il detto del Profeta Osea; *sponsabo te mihi in fide; cap.* 2. e si consuma in Cielo quando all'anima sposa Iddio s'vnirà per la visione beata, s'han da assegnare anche le doti concernenti à questo spiritual matrimonio. La dote come habbiam dalle leggi, si dà dal genitore della sposa, acciò lo sposo possi accudire à i pesi del matrimonio, e riceva in sua casa con più amore la sposa non solo per la natural dote delle bellezze, ma ancora ornata di ricchezze, e alle volte queste supplisc ono per quella. Ma qual é questo genitore, e quali ricchezze puo consignare all'anima sposa, accio possi comparire decorata, e che possi piacere al celeste sposo? Risponde l'angelico Dottore, e dice che il Padre dell'anima sposa, e che la dotò di beni eterni, e la diuina Trinità, & ogn'vna delle diuine persone contribuisce i suoi doni per arricchirla. *Pater Sponsi scilicet Christi, est persona sola Petris; Pater sponsæ est tota Trinitas; effectus autem in creaturis ad totam pertinet Trinitatem. Vnde huiusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur à Patre sponsæ, quam à Patre Sponsi; q. 95. art. 2.* Ma ne contratti del matrimonio non é cosa nuoua, che dal Padre del-

della sposa, o dall'istesso sposo si dota la sposa, quando questa è più nobile dello sposo, o pur sarà pouera, ma bella, dote non ricercata da gl'auari, ma pregiata sol da gl'amanti disinteressati. Christo Sposo auanza in nobiltà l'anime, quanto il Creator le creature, e queste in pouerissimo stato, ma egli dalla sua carità si muoue ad amarle, e le dota de suoi beni, onde quelle compariscono à suoi occhi gratiose, e gli feriscono il cuore. Lungi da questo spiritual matrimonio, dice il S. Dottore, fastidij, e pesi, pensioni del sol matrimonio carnale, tutto è circoscritto da giocondità, e diletto; se ne danno le parole in questa vita sotto fede diuina, e ne cominciano nel cuore i dolci ardori della carità, accesi dalla speranza di goder in eterno nella sua casa il celeste Sposo. *Quamuis in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa iucunditas, & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, vt scilicet delectabiliter per eas sponso coniungatur. ibid.*

Le doti dell'anima beata consignateli dal celeste Sposo, quando entra nella sua casa, che è il Paradiso, son tre, la visione, la comprensione, o possessione, e'l godimento, perche queste doti si danno per il matrimonio che si consuma in Cielo, e se ne celebrarono in terra i sponsali nelle virtù teologali, onde à queste deuon corrispondere le doti come premio, e corona, al merito della fede corrisponde la visione beata perche se l'anima diè credenza sol per l'attestationi diuine senza euidenza di scienza a profondi misteri, è raggione che li veda chiaramente in Cielo; alla speranza corrisponde la

comprensione, perche se per quella s'aspetta l'oggetto desiderato, per questa si possiede; alla carità corrisponde il diletto, perche all'amor in assenza dell'oggetto amato sussegue il goder della sua presenza. E se all'anime beate dal celeste sposo si dispensano altri doni, come la gratia consumata, le virtu morali, i doni dello Spirito Santo, & altre gratie, questi non s'assegnano per dote beatificante, perche son communi à Beati, e à Giusti di questa vita, ma sono effetti della liberalità dello sposo.

Se l'anima beata all'ingresso del Paradiso riceuerà le doti dal suo Celeste Sposo, onde comparirà bella, e gratiosa per celebrar quelle beate nozze in compagnia di quei spiriti felicissimi, ancora il corpo, quando si riunirà all'amata anima, riceuerá le sue doti per esser assieme con quella glorioso, l'agilità, la chiarezza, l'impassibilitá, e la sottigliezza. Le numera S. Paolo. *Seminatur corpus nostrum in corruptione, surgit in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surgit in gloria; seminatur in infirmitate, surgit in virtute; seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale; 1 ad Corint. 15.* I corpi dell'anime elette in questa vita sono soggetti a i dolori, all'infirmità, alla corruttione, alla morte, & esanimi si consegnano alle sepolture, come vna semenza alla terra, e à tempo stagionato, si raccoglieranno non ossa spolpate, e cadaueri inceneriti, ma corpi viui, impassibili, immortali, chiari, agili, e sottili, come se fossero spiriti, in somma coll'istesse doti gloriose, con cui Christo risorse dal sepolcro. *Christus*, dice l'Apostolo, *reformabit corpus humilitatis nostræ cõfiguratũ corp. clarit suę.* La

La prima dote del corpo glorioso è l'impassibilità, per cui quello non sarà soggetto à tutte le passioni afflittiue, ad ogni sorte di dolore, e la morte ne sarà bandita in eterno. I corpi de miseri dannati saranno sempre mantenuti in vita, ma sarà più dolorosa della morte, perche patiranno fierissimi tormenti, onde là giù la morte sarebbe vna gratia singolare, ma l'Onnipotenaa vindicatrice li manterrà sempre in agonie cagionate da spasimi dolorosi, ma che mai arriuano à morire. Ma i Beati viuono eternamente con vna vita felicissima, che da ombra d'afflittione non può esser molestata. L'impassibilità ne corpi gloriosi procede da vn pieno dominio, che ne ha l'anima beata, e da vna perfetta soggettione di quelli à questa, e da tal amicheuole corrispondenza, ne nasce nel corpo vna totale satietà, e vn pieno godimento sotto vn'anima felicissima, onde non cerchi passar sott'altra forma per incontrar satietà ne suoi appetiti; perche al parer del filosofo, in tanto la materia prima machina la destruttione alle forme sollunari, perche da niuna di queste resta à pieno satiata, onde dà luogo all'alterationi corruttiue per passar sotto vn'altra forma, e ciò perche la forma non ha pieno dominio sopra là materia, e questa non ha la totale soggettione à quella; Onde se l'anima beata ha totalmente soggetto il suo corpo glorioso lo tira alla sua conditione dell'essere immortale, e incorruttibile, e quello resta totalmente satiato, che non cerca altro rifugio sott'altra forma, e compagnia per satiarsi, e però non dà luogo alle dispositioni, & alterationi corruttiue.

La seconda dote del corpo glorioso è la sottigliezza, onde sarà libero da quella grossaggine, e materialità, che hauea viuente in terra, e però dice l'Apostolo; *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*; non che il corpo passerà all'essere spirituale, ma che sarà solleuato alla conditione dello spirito per la total soggettione, che hauerà all'anima. Non più l'anima se ne seruirà per operationi materiali, e grossolane di generatione, nutritione, e aumentationi, che sono effetti della parte vegetatiua, che conuiene anche alle piante, ma l'esercitarà in attioni più nobili, le più solleuate dalla materia. In riguardo di questa qualità gloriosa per diuina potenza il corpo de Beati potrà penetrar altri corpi siano anche di bronzo, onde come dice S. Tomaso la penetratione non sarà effetto che procede dalla sottigliezza del corpo glorioso, ma sol virtù communicatagli da Dio per far più riguardeuole la sottigliezza de corpi gloriosi, & assegna il S. Dottore la raggione, perche la natura della quantità d'vn corpo per raggione della sua dimensione porta seco la distintione ancor di sito dalla quantità d'vn altro corpo, come si vede dall'esperienza, che vn corpo non dà luogo ad vn'altro nel suo sito; e la sottigliezza non toglie dal corpo glorioso la dimensione quantitatiua, onde ancor ricerca la distintione situale da ogn'altro corpo, onde potra penetrar vn' altro corpo sol per virtù diuina; come l'ombra di Pietro sanaua gl'infermi non per propria virtù, ma per potenza di Dio, che con quei miracoli volea esaltar il nome di Christo,

e ac-

e accreditar la fede predicata dal Principe degl'Apostoli. *Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ, causetur à natura quantitatis dimensiuæ, cui per se conuenit situs. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert; vnde nullo modo aufert illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; & ideo corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione diuinę virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad umbram eius sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute diuina ad ædificationem fidei. q. 82. art. 2.* E in questo senso ancor si verifica, che il glorioso corpo di Christo entrasse à discepoli à porte chiuse, e vscisse dal sepolcro penetrandone la gran pietra, che'l copriua.

La terza dote del corpo glorioso è l'agilità, per cui potrà passar da vn luogo all'altro, quanto ha di spatio il Cielo, quanto è da questo alla terra con vna facilità si grande, che il corso de fulmini, non li potria andar del pari, che il correr de venti sarebbe come vna testuggine, che volesse prouarsi à correre dietro à generosi destrieri, che il corso del Sole, che in vn' hora compisce à milioni le miglia, sarebbe come vno che volesse correr dietro all'aquile volanti; così Isaia descriue il corso de corpi gloriosi; *assument pennas vt aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt & non deficient. cap. 40.* Ma quel velocissimo corso non gli stancherà, non gli farà mancar la lena per vn'immenza via. L'anima, dice S. Tomaso, sarà il motore, ella darà le spinte à

quei



quei agilissimi moti, e'l corpo come ad essa totalmente soggetto, & obediente, espeditamente volarà doue l'anima vuole, e se l'anima camina à passi de pensieri, così egli correrá; *ita per dotē agilitatis subijcitur ei, in quantum est motor, vt scilicet sit expeditum, & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus, & actionibus animæ; quest.56.art.1.* L'agilità però non toglie, á à corpi gloriosi la grauezza naturale che ha come corpo misto, ma tal grauezza non gl'impedirá il velocissimo moto, l'agilitá n impedirá l'vso, quando il Beato vuol portarsi in alto, e gli lo concederá sol quando vorrá descendere.

La quarta dote, che goderá il corpo glorioso sará vna chiarezza, e splendore, con cui auanzerá il lume del Sole; ne questa chiarezza sará superficiale, come é nello specchio, ma ancor si profonderá, onde il corpo del Beato sarà come vn purissimo cristallo, che è trasparente, e si vedra l'interiore organizzatione, quell'armonia del corpo humano, come di tāte lucidissime gioie assieme concatenate, onde S.Gregorio sopra le parole di Giob; *non adequabitur ei aurum, vel vitrum*; dice, che il corpo del Beato per la chiarezza si compara all'oro, e per la trasparenza al vetro, e però anche da gl' occhi corporei potrá vedersi l'interiore armonia del corpo; *patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia*; 18.*moral.c.*31. Questa chiarezza, e tutte l'altre doti, dice l'Angelico, dell'anima beata, che dentro di se haue il Sole diuino, ridondano nel suo corpo, e gli communica parte della sua gloria. *Sicut anima diuina visione fruens, quadam spirituali claritate replebitur; ita per quamdam*

re-

redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. 4. contra gent. c. 86.

Oltre le sopradette doti, e dell'anime, e del corpo de Beati s'otterrãno ancora l'aureole, che sono alcune picciole corone di beatitudine accidentale rispetto alla gran corona della Beatitudine essentiale. Questi premij si chiamano corone, perche s'ottengono doppo le pugne meritorie, in cui c'esercitiamo in questa vita per esser coronati in Cielo, e per significare che i Beati regnano assiem con Christo. Non á tutti i Beati si concederanno l'aureole, ma solo á quelli, che se l'haueranno meritato per l'eroiche attioni d'alcune virtù singolari, onde le desinisce S. Tomaso, che siano, vn priuilegiato premio corrispondente ad vn priuilegiato trionfo; *Priuilegiatum præmium priuilegiatæ victoriæ respondens 4. sent. dist. 49. q. 5. art. 5.* Di due sorti sono le vittorie che possono riportare i Giusti in questa vita, l'vna in vigor della caritá, e á questa corrisponde il premio della beatitudine essentiale, che ancor si chiama Aurea; l'altra s'ottiene per l'esercitio d'vna virtù insigne, e à questa corrisponde vna beatitudine accidentale, & é l'Aureola, che al parer di S. Tomaso, consiste in vn gaudio accidentale, che sente il Beato alla continua rimembranza della vittoria riportata nell'esercitio d'vna virtù singolare, che l'ha reso ammirabile in terra, e famoso in Cielo.

Tre squadroni di Beati aureleati distinguono i Teologi in Paradiso, i Martiri, i Vergini, e i Dottori, che in questa vita hanno superato con insigni vittorie tre potenti nemici. I Martiri

vinsero il Mondo, che offerisce piaceri, e godimenti temporanei, e loro per conseruar la Fede á Dio elessero il maggior de mali, che é la morte. I Vergini trionfarono della carne, che arma tutti i sensi per oppugnare la candidezza dell'anima, e l'assedia con tutti gl'allettatiui per farla cadere à patti di piaceri impudici, o almeno che si renda con vn sol consenso ad vn'impuro pensiere, e quelli risoluti di più presto morir che cedere, intenti á sneruar di forze l'inimico tanto più pericoloso, quanto che domestico, pungono la carne con cilitij, l'assediano colla fame, la fanno piangere á lagrime di sangue colle flagellate, onde humiliata non più pensa combattere colle lasciuie, ma smunta dentro di se si ritira per l'horrore di si fieri trattamenti, e cede all'anima la vittoria. Vincono il demonio i Dottori, i Predicatori, e gl'Interpreti della Sagra Scrittura, perche colle loro Dottrine, santi auuertimenti, e predicationi Euangeliche danno il bando al demonio dal cuore de gl' huomini, e così lo vincono, perche il cacciano dal suo regno.

Ma qual sia la più riguardeuole aureola delle sudette, S. Tomaso la discorre così, che se vogliamo attendere alla pugna, che in terra si fa da Giusti per meritar l'aureola in Cielo, quella de Martiri è la piu afflittiua, perche han da superare la fierezza de tormenti, e in questo senzo l'aureola, che n'ottengono per premio supera tutte l'altre; se vogliamo attendere al pericolo maggiore di perdere, e cedere, la pugna de Vergini é la piu pericolosa, perche è la piu lunga, e con vn domestico nemico, e in questo modo l'

au-

aureola de Vergini é la più cospicua. Ma se vogliamo attendere alle cose, circa le quali è la pugna, l'aureola de Dottori è la principale, perche la pugna è circa le cose intelligibili, e l'altre pugne sono circa le sensibili passioni. Del resto Iddio, che è giusto rimuneratore saprà bilanciare i meriti, e le fatiche per premiarle.

L'istesso S. Dottore dice, che l'aureola principalmente é nell'anima, e nella mente del Beato, ma ancor risplenderá nel corpo glorioso, onde visibilmente si distingueranno da gl'altri quei Beati, che l'ottennero, come ancora in tutti i Beati le doti dell' anima ridonderanno ancora ne loro corpi. *Sicut ex gaudio essentialis præmij, quod est aurea redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore; vt sic aureola sit principaliter in mente, sed per quamdam redundantiam refulgeat etiam in corpore, vel in carne q.96 art.*10. Et è probabile, come dice vn graue Autore, che questo decoro sará attorno alla testa de Beati, di color bianco ne Vergini, purpureo ne Martiri, e verde ne Dottori.

Se l'anime de Giusti separate dal corpo, e del tutto purgate ottengano subito la Beatitudine, dal Concilio Fiorentino è assegnato come articolo di Fede, che l'anime perfettamente purgate subito vadino in Cielo á godere Iddio. *Animas, à corporibus exutas, & purgatas, in Cælum mox recipi, & intueri ipsum Deum Vnum, & Trinum sicuti est, sess. vltima.*

Il nostro Angelico Dottore n'assegna la ragione, & è che Christo colla sua Passione meritò á

suoi

suoi fedeli l'ingresso al Paradiso, e ne tolse gl'impedimenti, e nella sua ascensione ce ne diede il possesso introducendoui l'anime de Santi Padri che nel Limbo aspettauano il loro Liberatore, onde andandoui egli, gia spedito il negotio della Redentione, à tutti spianò la strada. *Christus sua passione meruit nobis introitum Regni cælestis, & impedimentum remouit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni celestis introduxit. Et ideo dicitur quod ascendit pandens iter ante eos. 3. p. q. 49. art. 5.* Così conueniua, che se per il peccato furono serrate le porte del Paradiso, e'l Redentore l'hauea destrutto, ancora egli douea hauer la gloria d'aprirle à tutti i credenti, onde prima che egli morisse, e ascendesse al Cielo, à niuno per giusto che fosse era permesso di poterui entrare, ma andaua confinato al limbo, e iui aspettaua la morte del Messia per potere ottenere l'eterna vita; tutto figurato, dice il S. Dottore, in quella costumanza de gl'Ebrei, che vn'homicida si ritiraua nella Città di rifugio, e aspettaua finche morisse il gran Sacerdote, e poi ritornaua alla sua casa. *Et hoc figuratur Numer. 45. vbi dicitur, quod homicida manebit ibi, donec Sacerdos magnus, qui oleo Sancto vnctus est, moriatur, quo mortuo, poterit in domum suam redire; in cap. art. 1.*

E'ancor di fede che la Beatitudine vna volta acquistata, più non si perde, onde è eterna. La bocca della verità l'attesta; *Ibunt hi in supplicium æternum, iusti autem in vitam æternam. Matt. 25.* Il dubio in Teologia è, se la Beatitudine sia per sua natura eterna, o perche Iddio così la conserua; S. Tomaso è di parere, che sia

sia da se stessa immortale, e per raggione della visione beata, e come beatitudine. Come beatitudine è vn bene adequato, satiatuo di tutti gl'humani appetiti, & esclude ogni male, e'l principale nostro appetito è perpetuarsi nel bene, e nella felicità, onde per sua natura la Beatitudine è vn perpetuo bene, altrimente il Beato la possederebbe con affanno, e sollecitudine, perche starebbe sul timore di perderla, che è vn male ripugnante con vna perfetta quiete, vna miseria contraria ad vna piena felicità. Come visione beata non puo cessare ne per volontà del Beato, ne per volere di Dio, ne per altro estrinseco impedimento, perche quella adequatamente satia la volontà, e niun male haue annesso, onde possi venire in fastidio, ne di quella si ritroua maggior bene, onde questa possi trauagliarla colla sua assenza, dunque per parte della volontà beata è inamissibile la Beatitudine; ne anche si puo perdere per voler diuino, se parliam dell'ordinaria potenza di Dio, perche Iddio come giusto Giudice ne potrebbe priuare i Beati in pena sol della colpa, e questa non puo cadere ne Beati, che come di sopra habbiā detto, sono impeccabili. Ne anche puo perdersi per potenza d'altra causa estrinseca, perche la visione beata è vn bene non soggetto à causa creata, si dà solo da Dio.

Non si niega però, che Iddio per sua potenza assoluta, e come Signor Sourano independente da ogni legge ordinaria non possi togliere dalla mente del Beato la Visione Beatifica, perche egli se come Creatore la conserua, la puo ancor distruggere, sottrahendo la sua conseruatione;

in

in questa guisa la Beatitudine non puo dirsi inamissibile, e incorruttibile, ma è tale perche in se, e nella sua natura, non ha principio di corruttione, e di perdita ancor rispetto à Dio, perche egli non l'ha istituita dependente da vn principio interno, che esigge il termine e'l fine; come diciam ancora de Cieli, de gl'Angioli, e dell'anime Rationali, che siano cose incorruttibili, non perche Iddio non le puo distruggere, ma perche in se non hanno principio per cui possono passar dall'essere, al non essere, come l'hanno tutte le cose corruttibili; e benche queste possono da Dio sempre conseruarsi non però si dicono incorruttibili, perche nella loro natura hanno vn principio, che gli machina la destruttione, che è la materia prima mai satia dalla forma presente.

* *

* * * *

CAPO II.

Gl' Atti Humani.

LA Beatitudine è l'vltimo fine sopranaturale dell'huomo, à cui egli vnito resta per sempre beatificato; per conseguir il fine, son necessarij i mezzi, e i principali sono gl'atti humani virtuosi; con questi si conseguisce la vita eterna, onde Bernardo li chiama, *semina æternitatis*, semenze d'eternità; si seminano in questa terra le nostre buone operationi, che sono di picciolissimo merito rispetto alle raccolte smisurate de gl'eterni premij, che haueremo nel Cielo. Dunque il buon ordine esigge, che doppo hauer trattato della Beatitudine, trattiamo de gl'atti humani, che sono i mezzi per conseguirla. Ma gl'atti humani per esser mezzi proportionati al fine della Beatitudine, deuono esser meritorij, e'l merito in quelli si trouerà, se saranno volõtarij, onde sarà bene che prima di trattar de gl'atti humani in particolare, parliamo di quelle conditioni, che li rendono meritorij, e sono le funtioni della volontà.

Il volontario si descriue da Teologi, che sia quello, che procede dal principio interno supposta la cognitione del fine; onde i moti violenti non sono volontarij, perche non nascono dall'interno principio, ma da vna causa estrinseca; cosi sono i moti d'vn graue tirato in alto

contro la propria inclinatione, e natura di sempre descendere al basso verso il centro. I moti naturali non sono volontarij, e benche procedono da vn interno principio, son fatti senza cognitione del fine; così sono i moti della nutritione, dell'aumento, e della generatione nelle piante, in cui il principio de sopradetti moti è l'anima vegetatiua, che non è dotata di cognitione per conoscere le sue funtioni. Non sono volontarij gl'atti dell'intelletto, che precedono in tal guisa la volitione, che dalla volontá non siano ordinati, perche non suppongono la cognitione come loro causa, ma piu tosto sono l'istessa cognitione; così è la generatione del Verbo diuino. Dunque per esser voluntarij gl' atti humani è necessario, che procedano dalla volontá, o almeno che siano imperati, & ordinati dalla medema.

Distingue l'Angelico due voluntarij, perfetto, & imperfetto, il primo, dice conuenire all' huomo, e'l secondo á gli bruti, perche nel primo non solo s'apprende la cosa, che è il fine, ma ancora la raggione del fine, la sua conuenienza, e proportione, onde ne nasce la deliberatione di conseguirlo per i mezzi proportionati, conditioni che conuengono al perfetto operar dell'huomo; ma nel secondo si conosce sol materialmente l'oggetto, che in se è fine, ma non s'apprende come fine, e come cosa proportionata, ne si consulta, e si delibera di possederlo, o rifiutarlo, ma subito si corre á conseguirlo, tutte conditioni come c'insegna l'isperienza, conuenienti á bruti, che si portano all' operationi indotti dall' estimatiua naturale, o allettati dal senso.

La

La raggione di volontario non solo conuiene à gl'atti liberi della volontà, ma ancora à gl'atti necessarij; lo Spirito Santo procede dalla diuina volontà, e pur procede necessariamente; l'amore beatifico, che è vn'atto della volontà è necesario, non libero ne Beati; siche non è l'istesso volontario, e libero, questo è la specie, quello è il genere, che conuiene à gl' atti liberi, e necessarij; la nostra volontà come anche l'angelica secondo la qualità dell'oggetto puo voler con indifferenza, e libertà cioe in tal maniera vuole, che puo non volere, perche l' intelletto gli propone l'oggetto ancor con indifferenza, ma se gli lo propone con conditioni necessitanti all'amore, ella non puo non volerlo, e questo volere è atto volontario, ma necessario. Anzi la raggione di volontario conuiene con più perfettione à gl'atti necessarij della volontà, che à gl'atti liberi, cioe con più perfettione quelli, che questi participano le raggioni di volontario; la necessità non deteriora gl'atti della volontà, ma più presto gli solleua ad esser più perfetti de gl'atti liberi nella raggione di volontario. Dio ama se stesso con amor necessario, e le creature con libero amore, e l'vno, e l'altro à Dio è volontario amore, perche nasce dalla sua diuina volontà, dunque l'amor necessario in Dio è più volontario, che l'amor libero, perche è maggiore l'amore che porta à se come à bene infinito, che l'amor che porta alle creature come à bene finito, e limitato. L'amor notionale in Dio con cui si produce lo Spirito Santo, è amor necessario, e chi dirà che la produttione delle creature in

Dio sia più volontaria, che la spiratione del diuino amore? Più si vuole, e si desidera vn bene infinito, che vn limitato. L'amore con cui i Beati amano Iddio in Cielo è più perfetto dell'amor con cui l'amauano in terra, e l'vno e l'altro è volontario. E benche il merito corrisponda à gl'atti liberi, e non necessarij, à questi però corrisponde il premio, anzi l'istesso amor beatifico effetto della visione beata è 'l premio de gl'atti liberi esercitati in terra; e sempre è miglior il premio, che i meriti, perche questi son mezzi, e quello è il fine.

Se vn atto per esser volontario esigge due principij l'operante appetito, che è l'interno principio, e la cognitione del fine, da contrarij principij nasce l'atto inuolontario, o da vna estrinseca causa, che si serue della violenza, o del terrore, per isforzare all'operationi, ò per esiggerle, col timore; o perche si turba, o si liga, o si toglie la cognitione, come in quei che operano ò per ignoranza, o per vehemenza di passione, onde trattaremo di queste quattro caggioni dell'atto inuolontario, della violenza, del timore, della concupiscenza, o vehemente passione, e dell'ignoranza.

Della violenza, dimandano i Teologi, se la volontà possi sforzarsi ne suoi atti da causa esteriore. Si definisce dal Filosofo il violento, che sia vn moto cagionato da vn principio estrinseco in vn soggetto, che ripugna, e resiste. *Violentum est à principio extrinseco, passo non conferente vim.* Onde il violento è contro la naturale inclinatione del soggetto, à cui si fa la violenza, benche l'inclinatione sia attiua,

ua , o sia passiua. De gl'atti volontarij alcuni escono immediatamente dalla volontà, & altri sono da essa imperati, o ordinati, e questi sono di due sorti, alcuni s'ordinano dalla volontà, e s'esercitano da altre potenze, come sono il vedere, il passeggiare, il parlare, & altri sono da essa ordinati, e si fanno dalla medema, per esempio con vn'atto la volontá vuol vn fine, e à se stessa ordina l'elettione de mezzi proportionati. Rispetto a tutti i sudetti atti s'ha da risoluere la difficultà proposta, se la volontà puo in ordine à quelli violentarsi.

L'angelico Dottore dice che la volontà in ordine à gl'atti che da essa dipendono immediatamente, da niuna potenza puo sforzarsi. *Inuitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle. hic art. 5.* Ogn' atto della volontà essentialmente è volontario, perche nasce da essa come principio intrinseco, e presupposta la cognitione dell'intelletto, e se è volontario, come puo esser violento, e sforzato? Volontario, e violento son contrarij; ma non son contrarij necessario, e volontario, come habbiamo detto di sopra, benche vi sia qualche differenza, onde la volontà del Beato da Dio si necessita all'amor volontario senza violenza, perche per necessitarsi la volontá ad vn'atto, basta che si muoua senza indifferenza di giuditio, ma alla violenza si ricerca che si muoua da vn'esterno principio, e che resista, e ripugni; e all'amor beatifico benche la volontà sia necessitata, non pero vi repugna, anzi v'inclina, e con tutta propensione vi si porta. Ne la volontà è piu inclinata al voler con li-

bertà, che al voler con necessità, l'vno, e l'atro operar gli conviene, perche l'intelletto, che è la sua guida naturale gli puo proporre gl' oggetti con indifferenza, o senza quella, onde l'vno, e l'altro voler non gl'è violento, ma naturale. E però sopra di cio dice il nostro S. Dottore; *Duplex est necessitas, altera coactionis altera naturalis inclinationis: sicut lapis necessitatur ad descensum deorsum naturali pondere, & inclinatione, & ad motum in locum supernum necessitatur ex coactione. q. 22. de verit. art. 5.*

La volontà creata non puo da Dio patir violenza, onde se ella fosse inclinata ad vna operatione, anzi l'hauesse ancor cominciata, e Dio colla sottrattione del suo concorso, e col togliergli l' oggetto gli l' impedisse non gli faria violenza, anzi il cessar dall'operatione ancor cominciata sarebbe secondo la sua inclinatione all'istessa maniera, che se operasse Anche la volontà d'vn Beato se hauesse à cessar dal suo amor beatifico tanto connaturale ad vna volontà amante, se Iddio gli l' impedisse, si quietarebbe, ne patirebbe violenza alcuna. Questa verità si fonda in cio, che la causa inferiore in tanto opera naturalmente, in quanto la causa superiore vi concorre, e la muoue, onde se questa cessa dalle sue funtioni, quella naturalmente si quieta, ne si tiene per violentata; come il fuoco abbruggia naturalmente i combustibili, ma se cessasse il concorso delle cause vniuersali, egli ancor piu non abbruggiarebbe, e 'l non abbruggiar gli sarebbe naturale, non violento; così é ancor la volontà creata rispetto à Dio, alla cui obedienza

enza più inclina, che alla propria operatione benche beatificante.

Ne gl'atti imperati, come dice S. Tomaso, & esercitati dall'inferiori potenze solamente la volontà puo sforzarsi, e patir violenza. *Duplex est actus voluntatis, vnus quidem, qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle, alius à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, vt ambulare, & loqui. Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam, exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: hic art. 4.* Si conosce per isperienza, che se la volontà ordinasse à gl'occhi la visione, e vn estrinseca causa con violenza gli l'impedisse, certo che si farebbe contro l'inclinatione, e l'impero della volontà, che vuole la visione, e questa viene impedita.

Quindi si caua, che la violenza non puo star col volontario, perche durante la violenza la volontà resiste, e ripugna, onde se la violenza è peccaminosa dalla parte di chi violenta, durante la resistenza della volontà, non s'imputa colpa al violentato; ma per non esserui colpa, non basta che la sola volontà resista, si ricerca ancora la ripugnanza corporale, altrimente vi sarà il consenso indiretto, e interpretatiuo; e se v'è il pericolo di consenso deue il violentato prender tutti i mezzi, che puole per resistere alla violenza ancor con dispendio della vita, e della fama; deue in noi preualer più l'offesa di Dio che il proprio honore, e la propria vita.

Se la violenza toglie affatto il voluntario, non così il timore, ma come dice S. Thomaso, quelche si fa per timore è misto di volontario, e inuolontario, perche la volontà non vorrebbe quelche fà per timore, ma il vuole, per non incorrere in vn mal, che teme; così vn Mercadante, non vuol buttar le sue mercantie in mare, ma insorta vna tempesta per euitar la morte, ve le butta; onde a differenza della violenza, a cui sempre la volonta resiste, al timor cede, e vuole, per vn mal che gli sourasta, e però il timore muoue la volontà renitente finalmente a volere. Anche nell'osseruanza della diuina legge per timor dell'inferno vi è qualche cosa d'inuolontario, e di dispiacenza, ma senza colpa; perche la dispiacenza sol cade sù le difficultà, e le fatighe, che si sentono nell'osservarla; così il Redentore nell'horto di Getsemani sudò sangue sino à sperimentar agonie di morte per l'apprensione della sua dolorosa passione impostagli dal Padre; non gli dispiaceua il precetto diuino, ma sol la difficultà in eseguirlo. Siche la dispiacenza sù le difficultà che s'incontrano nell'osseruanza della diuina legge non è peccaminosa, anzi alle volte accresce il merito, se in noi faremo prevalere più la reggione, che il senzo ripugnante.

Dal sudetto si raccoglie che cade colpa in quelle cose, che si fanno per timore contro la diuina legge, perche il timore non toglie dalla volontà l'arbitrio, e'l poter voler cioche gli piace, ma sol l'atterrisce con vn male, che se gli minaccia, onde quelche fà, volontaria-

men-

mente il commette, benche nol faria, se fosse libera dal timore; e questo basta per diminuirgli la colpa, non per scusarla affatto. E per l'istessa raggione; Se il timore non toglie che l'atto non sia volontario, vn contratto fatto per timore, per raggion naturale tiene, e sussiste, ma per raggione positiua alcuni contratti fatti per vn graue timore, sono nulli, come il matrimonio, le solenne professione de Religiosi, l'elettione d'vn Prelato, e altri; e benche questi contratti siano volontarij, perche il timore non toglie il volontario, puo la chiesa inualidarli, disponendo che oltre il volontario ui siano altre conditioni fra le quali vuole, che siano fatti sensa timore.

La concupiscenza è vna passione assai differente dal timore; questo muoue la volontà a voler quelche non vorria per vn male che si minaccia, che è vn oggetto alla volontà totalmente odioso, onde quelche vuole la volontà indotra dal timore è misto di volontario, e inuolontario, come habbiam detto; la concupiscenza è vn'atto dell'appetito sensitiuo, d'vn bene diletteuole almeno al senso, che è vn oggetto alla volontà proportionato, onde non moue la volontà con renitenza, anzi l'alletta & ella con ardente propensione adherisce all'oggetto, che se gli propone, siche non gli toglie il volontario, anzi l'accresce, e pero quanto è maggiore la passione, e la concupiscenza, con tanto maggior desiderio, & empito geniale la volontà corre all'oggetto: Tutto cio ben si spiega dal nostro S. Dottore; *timor est de malo; concupiscentia vero respicit bonum; ma-*

malum autem secundum contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum; hic art. 7. Tutto cio che habbiam detto é per vn bенche si desidera dilettevole al senso, che conuiene anche a bruti, onde quando la volontá il vuole, e ne corre con precipitoso empito al possesso si porta con modo brutale.

Ma se parliamo del voler perfetto, e conueniente alla nobiltá dell'huomo, che ricerca vna perfetta cognitione dell'oggetto, e delle sue circostanze diciamo, che la concupiscenza diminuisce, e alle volte anche toglie o impedisce il volontario, perche accieca la raggione, e toglie il senno fino à far impazzir l'huomo, e vscir fuor di se, con giudicar che sia centro di beatitudine, e vero bene, quelche è solo in apparenza, e male reale. E perche vna vehemente concupiscenza diminuisce il volontario, e la libertà, diminuisce anche la colpa.

L'ignoranza che antecede gl' atti della volontà, e s'applico sufficiente diligenza per superarla, caggiona inuolontario, e cosa fuor d'intentione; come quando vno tira vna saetta ad vn luogo, hauendo gia fatta la diligenza, che non vi fosse vn'huomo nascosto, l'homicidio non sarà volontario, perche fù fuor dell' intentione, ne sarebbe auuenuto, se vi fusse stata la notitia dell'huomo iui nascosto, onde si dice l' occisione procedere da ignoranza, ne s'imputa à colpa, perche doue non è volontario, non v'è colpa.

Da qui si caua vna regola per conoscere quali contratti, e voti siano validi, e quali inualidi, quando procedono da vn'antecedente igno-

ran-

ranza; se questa cade sù la sostanza del contratto, questo é inualido, se su gl'accidenti, è valido; per esempio, se vn tal contrahe matrimonio con donna pouera giudicando esser ricca, il matrimonio è valido, perche la ricchezza, e la pouertà sono accidenti del matrimonio, ma se contrahe con Caterina, giudicando esser Costanza, è inualido il matrimonio, perche l'ingnoranza cade sù la sostanza del contratto.

Ma se l'ingnoranza è consequente à gl'atti della volontá, quando l'huom vuol non sapere cio, che era tenuto, e potea sapere, tutto cio che procede da tal ignoranza è misto di volontario, e inuolontario; perche quando si vuol la causa, ancor si vuol l'effetto, se la volontà vuol l'ignoranza o direttamente, & espressamente quando non cura far le debite diligenze, vuole ancora, cio che da quella siegue. Ma perche la volontà non vorrebbe che sortisse cio che siegue, e al succeso se n'attrista, segno è che non fù volontario, onde tal ignoranza cagiona vn misto di volontario, e inuolontario; come chi occide l'amico giudicando che fusse vna fera, perche non applicò le debite diligenze per accertar il suo intento.

Vi furono molti errori de i stoici, de gl'Astrologi, e de gl'Eretici circa la libertà della volontà, che consiste in vna indifferenza, e potenza di poter volere, o non volere cio che se gli propone, onde la volontá è immune non sol dalla violenza, ma ancora dalla necessità, o determinatione ad vn solo oggetto. I stoici, e gli Astrologi gentili diceano, che la volon-

volontà non ha à suo arbitrio le sue dispositioni, ma che soggiace ad vna fatalità cagionata dall'influsso delle cause naturali, e principalmente de Cieli, e delle stelle, che la dominano, e la necessitano à volere, o non volere. I Manichei non dall'influsso delle stelle, ma da vn' interno principio malignante, che è l'anima voleano, che la volontà fusse necessitata al male. Caluino vuole che la diuina motione sia in tal maniera efficace, che necessiti la volontà al consenso, ne li lascia facultà di poter dissentire. L'istesso Calvino, e Lutero diceano, che la volontà in pena del peccato ha perduta la libertà, onde chiamauano l'huomo seruo del peccato, non padrone per la libertà dell'arbitrio, qual dominio hauea goduto nello stato dell'innocenza.

Ma noi addottrinati nella scuola della verità, e regolati da gl'oracoli della fede cattolica neghiamo tutte queste necessità come ripugnanti all'arbitrio libero della nostra volontà, e però diciamo che l'huomo godè della sua libertà in ogni stato come dono che il riceuè nella sua creatione, e doppo la rouina del nostro antico Padre non l'ha perduto; ne l'efficacia della diuina gratia il toglie, anzi il perfettiona. Ecco due decisioni del Concilio Tridentino, in cui si fulminano le censure per chiuder l'infami bocche di Caluino, e Lutero. *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum, & excitatum, nihil cooperari &c; neque posse dissentire si velit &c. anathema sit. sess. 6. can. 4. Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, & extinctum esse dixerit, aut rem esse*

da

de solo titulo; imo titulum sine re, &c. anathema sit. sess. 6. can. 5.

La nostra volontà per sua natura è vna potenza cieca, che si lascia guidare dal giuditio dell'intelletto, e come gli propone gli oggetti, ella o l'abbraccia, o li rifiuta; e l'intelletto nel giudicare gl'oggetti appetibili, è indifferente, e libero, nè è ligato a considerar gl oggetti sempre à vn modo, ma li puo conoscere per ogni verso, e per ogni faccia; hora li giudica degni d'amor come bene, hor di rifiuto come male, hor come cosa vtile, hor come nocina, e disconueniente; e all'istessa maniera si porta la volontà, e coll'istessa indifferenza, e come si sente guidar dall'intelletto hor fugge gl'oggetti proposti, hor gl'abbraccia; hor stanca di amare, rifiuta quelche possedea, e l'odia come cosa che non satia il suo amore, che non da qualsiuoglia bene particolare s'adequa, ma dal bene vniuersale, o dal sommo bene, che ogni bene contiene. Onde l'Angelico dice; *quia iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum, necesse est quod homo sit liberi arbitrij, ex hoc ipso quod rationalis est. 1. p. q. 83. art. 1.*

Il peccato nō tolse dall'anima l'imagine, che Iddio di se l'impresse, e consiste al parer de Santi Padri principalmente nel dono della libertà, perche come elegantemente discorre S. Bernardo, l'imagine di Dio in noi è ne doni naturali, onde ancora dura ne dannati, e ne demonij, e la libertà è dono naturale. Così dice il Santo. *Ad imaginem, & similitudinem Dei factus est homo; in imagine arbitrij liberta-*

tem

tem, virtutes habens in similitudine; & similitudo quidem periit; veruntamen in imagine pertransit homo; imago quidem in gehenna ipsa vri potest, non exuri, ardere non deleri. Serm. 5. de Annunt. E chi non sa, che l'huomo anche doppo il peccato d'Adamo merita o demerita, fa attioni moralmente buone, o male, degne di lode, o di biasmo? e per queste è necessaria la liberta dell'indifferenza, che è la radice del merito, o demerito.

La libertà che si ricerca al merito, o demerito non deue esser solamente immune dalla violenza, ma ancor dalla necessità, onde deue essere libertà d'indifferenza, per cui la volontà affatto libera puo eliggere cio che gli piace o di male, o di bene, volere, o non volere, e'l contrario dal nostro S. Dottore fù dichiarato per opinione ereticale. *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate mouetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur &c. Hæc autem opinio est heretica. q. 6. de malo art. vnico.* Da là comincia, dice l'istesso Santo, il genere del morale del male, e del bene, doue principia il dominio della volontà; *ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis inuenitur. in 2. distinc. q. 3. art. 3.* Non v'è dominio di volontà oue é necessità d'operare, ma oue è libertà d'indifferenza, e libera elettione di fare, o non fare, dunque questa è la radice, 'l fondamento di tutta la moralità, che puo cadere sopra gl'atti humani di merito, o demerito, di lode o vitupero, onde l'amor beatifico ne Beati non è meritorio; perche è necessario.

Hab-

Habbiamo ſin hora dichiarato quelche eſſentialmente appartiene á gl'atti humani, che è il volontario, e l'inuolontario, dichiariamo ancora alcuni accidenti,che gli conuengono, e ſono le circoſtanze, che l'accompagnano, queſte all' hora ſaranno accidenti quando puramente eſercitano l'officio di circoſtanza, ma ſe alcuna paſſa in conditione d'oggetto, o in raggione di differenza che diuerſifica l'vno dall'altro atto humano per vna differente moralità, ſpettarà all'eſſenza dell'atto humano. Sono ſette le circoſtanze de gl'atti humani che ſi contengono in queſto verſo.

Quis, *Quid*, *Vbi*, *Quibus auxilijs*; *Cur*, *Quomodo*, *Quando*.

La circoſtanza, Quis, ſignifica la qualità della perſona, ſe ſecolare, o eccleſiaſtica; ſe coniugata, o ſoluta; ſe con voto, o ſenza di eſſo; ſe perſona particolare, o commune; dalla diuerſità di queſte conditioni s'accreſce, o diminuiſce la malitia della colpa, e alle volte ancor muta ſpecie. La circoſtanza, *Quid*, denota vn'accidente nell' effetto cagionato dall'attione, e ne pone vn'eſempio S. Tomaſo, d' vno che bagna, e ſparge l'acqua ſopra l'altro, quella puo eſſere ò fredda, o calda per nuocergli; o per giouargli col calore, o colla freddezza. La circonſtanza, *Vbi*, eſprime il luogo, doue ſi fa vn'attione ſe publico, e rende il peccato ſcandaloſo; o ſagro, e'l fa ſagrilegio. La circoſtanza *Quib. auxilijs*, dimoſtra gl'iſtromēti, dequali l'huomo ſi ſervi per il ſuo fine, ſe per la guerra contro de gl' infedeli, ſe di magiche incantationi, ſe del miniſtero de demonij.

La

La Circonstanza, *Cur*, mostra il fine dell'operante, per esempio, se dà la limosina per vana gloria, se rubba per commettere vn'adulterio. La circostanza, *Quomodo*, spiega il modo, con cui si fà l'operatione, se con velocità, o tardanza, se con violenza, o senza di questa. La circostanza, *Quando*, significa il tempo o nella qualità come se in giorno festiuo non s'vdi la messa, o nella quantità, come in giorno festiuo, quanto tempo si è atteso ad opere seruili.

Il nostro S. Dottore, doppo hauer trattato delle generali conditioni de gl'atti humani, e sono le sudette, il voluntario, e le circostanze, descende à spiegare tutti gl'atti humani in particolare, che sono la semplice volitione, che è in ordine al solo fine; l'intentione, che guarda il fine in ordine à i mezzi, l'elettione de mezzi per conseguire il fine; il consenso, e l'vso di tali mezzi; e la fruitione con cui gode la volontà del fine ottenuto. Così noi trattaremo dell'istesse col medemo ordine.

Circa la semplice volitione si disputa da Teologi, qual sia il suo adequato oggetto, se solamente il bene, o ancor si possi appetire il male. Ma S. Agostino dice, che ogn'vno desidera esser beato, e niuno vuol esser misero, ma ne anche puo volerlo. *Beati esse volumus, & miseri non solum esse volumus, sed neque velle possumus. in Enchir. c. 86.* La nostra volontà, dice l'angelico Dottore, per sua natura è vn' appetito rationale, che sempre inclina in quello che è appetibile, e á se conueniente, e questo altro non é che il bene, che almeno sia tale in apparenza. E però soggiunge il Santo

Dot-

Dottore la differenza che è frà l'appetito naturale, che ancor conuiene à bruti, e'l rationale, che quello sempre si porta à vn vero bene, che gli conuiene, perche segue alla forma naturale, che sempre aspira alla sua perfettione, questo si porta ancora, e spesso ad vn bene, che è tal solo in apparenza, e vero male, perche l'appetito rationale segue à vna forma appresa dall'intelletto, che gl'è guida, e questo apprende alle volte come bene, e conueniente quelche in se è vero male, e disconueniente; ma perche vi ritroua qualche apparenza di bene, però il desidera, e l'appetisce, onde sempre si verifica che la volontà ha per vnico, & adequato oggetto il bene. Ma se il male s'apprendesse come tale per ogni verso, e che ne anche apparisse sotto colore di bene, sarebbe affatto odiato dalla volontà, e da quello fuggirebbe come cosa contraria al suo oggetto, che appetisce. Non sempre la potenza, o vn'habito opera secondo la sua inclinatione, ma ancora alle volte fuggendo dal contrario, e come da cosa opposta al suo vero oggetto; così l'intelletto rifiuta il falso, perche non vero, che è il suo vnico oggetto; la giustitia abborrisce gl'atti ingiusti, come disconuenienti alla sua rettitudine. Così ancor la volontà fugge dal male, perche solamente appetisce il bene, odia l'infirmità, e la morte, perche ama la salute, e la vita, e s'affatiga à fuggir da ogni male, perche desidera ogni bene, e si quietarà quando hauerà incontrato il sommo bene; onde dice l'Angelico; *Voluntas se habet, & ad bonum, & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad ma-*

malum vero fugiendo illud. hic. art. 1.

Quindi si caua che i dannati appetiscono il lor non essere non come male, ma come fine di loro eterne miserie, che loro apprendono come bene, onde S. Thomaso dice; *Carere malo habet rationem boni. hic art.* 1. Quelli che per disperatione s'occidono, ancora apprendono la morte come vn bene, che consiste nel terminar i guai. Quei che odiano gli nemici, nè anche appetiscono l'altrui male, come male, ma sotto l'apparenza d'vn bene, che à se ridonda, di togliersi d'auanti vn'oggetto odioso, che gli trauaglia, e che gli puo far del male. Anzi puo crescer tant'oltre la malitia d'vn peccatore ostinato nell'amor di se stesso, e del peccato, che arriua ad odiar il suo Iddio, e pur in questo la sua volontà peruersa vi ritroua del bene, perche odia chi gli prohibisce la sua dissoluta vita, in cui apprende il suo bene, e detesta chi per quella gli minaccia tormenti eterni.

Non solo la volontá ha per oggetto del suo appetito il fine che desidera, ma ancora i mezzi, che son proportionati à conseguirlo, perche nell'vno, e negl'altri ritroua bontá, e conuenienza, con differenza però, perche il fine è suo principale oggetto, come quello, che per se stesso desidera, e appetisce, ma i mezzi, perche solamente la portano á conseguire, e godere il suo fine, sono suo secondario oggetto. Onde i mezzi per la loro intrinseca bontá terminano ancora, e sono oggetto de gl'atti della volontá distinti da quelli, con cui guarda il fine; l'elettione, il consenso, e l'vso sono

atti

atti, con cui la volontá si porta á i mezzi; la volitione, la fruitione, e l'intentione sono gl' atti della volontà con cui guarda il fine.

Quindi si caua che solo li sudetti sei atti humani si esercitano dalla volontà attorno al fine, e à i mezzi; perche la volontá si porta al solo fine colla semplice volitione, e'l guarda coll'intentione come termine à cui s'ordinano i mezzi; col consenso vuole i mezzi, coll'elettione n' eligge i più vtili, e proportionati, coll' vso applica i mezzi, e le potenze esequtiue all'opera, e colla fruitione gode il fine ottenuto.

Il motiuo interno, e la causa che moue la volontà al e funtione dell'appetire è l'intelletto, e l'appetito sensitiuo; ma per miglior intelligenza come l'vno, e l'altro muouano la volontá si deue sapere che questa puo star sospesa, e indifferente in due maniere; la prima, ad operare, o non operare come amare, o non amare, e questa indifferenza da Teologi si chiama di contradittione, perche è in ordine à due contradittorij, all'operatione, o negatione di essa, e quando la volontá passa da questa indifferenza, e opera, si chiama determinatione, o motione d'esercitio. L'altra indifferenza della volontà si dice di contrarietá, perche è in ordine á due positiui oggetti, ma opposti, e contrarij, cioè al voler questo o quello, come amare, o hauer in odio, onde la determinatione, e la motione si chiama di specificatione.

Hor l'intelletto è che muoue la volontá á passar dall'indifferenza di contrarietá ad eliggere più tosto vn'atto, che l'altro, l'amor, e non l'odio, perche egli gli propone l'oggetto

amabile, e non l'odioso. Per esempio, vn'intelletto non vitioso, ma regolato dall'eterne verità, non vbbriaco, e allettato dalle specie che gli trasmettono i senzi prese da oggetti sensibili, che han solo l'apparenza di bene, e l'interno vano di sostanza, gonfio di vento, ma disingannato da vn tetto giuditio, libero dalle funtioni de i senzi, e in se riconcentrato nella considerazione de gl'oggetti di spirito, de i beni eterni, propone alla volontà, che s'applichi à quelche sta applicata la mente, Dio e'l Mondo, e l'vno, e l'altro gli descriue. Il Mondo con vane attrattiue con mostre di bene, con mentite dolcezze alletta gl'incauti à satiarsi de suoi cibi apparenti, e quelli o presto, o tardi s'accorgeranno dell'inganno d'esser pieni di vento, e suogliati della vera essenza del bene, e che finalmente gli faran prouare in morte ritorcimenti di rea coscienza per riggettar quel che fin all'hora goderono, e restar priui di Dio in eterno, e doppo quattro giorni di vita felice resteranno rei d'vn'eternità di tormenti. Ma Iddio vero bene, centro della beatitudine, che in se racchiude tutte le vere dolcezze, e che solo puo satiar il nostro appetito, che in niun bene creato trouando vera satietà è sforzato á sempre desiderar, e procacciarne de gl'altri, che la sola rimembranza d'hauere á godere Iddio nell'istesse amarezze, che ci trauagliano in questa vita, ci rasserena tutto l'interno, e ci fa scoppiar gl'occhi in lagrime di dolcezza; anzi ci fa stimare felice la morte, e rincresceuol la vita, perche questa ci mantiene lontani da Dio, e per quella vi giungiamo. La volontà à tali sante, e giuste

pro-

propositioni accudisce, e tutta anelante s'infervora di Dio, e l'ama d'amor perfetto, con speranza di goderlo in eterno, e sdegnata contra il Mondo che cerca ingannarla coll' apparenze, l'odia, 'l rifiuta, e 'l fugge.

Non così l'appetito sensitiuo; egli ancora muoue la volontà ad vna determinata specie di atto d'amore, o d'odio, non diretta, e immediatamente, come l'intelletto, ma indirettamente, perche dalla passione dell'appetito sensitiuo resta l'huomo in tal guisa appassionato nell'apprensione dell'oggetto sensibile, che apparisca all'intelletto tal qual è all'appetito sensitiuo ò diletteuole, e conueniente, ò duro, e disconueniente, e così egli lo propone alla volontà, e questa cieca alla guida dell' intelletto si lascia portar á i precipitij, che gl'ha preparato il senso, di fuggir tutto ciò che è disgustoso alla carne, e abbracciar quel che gl'è di diletto.

Guai à quella volontà che é regolata da vn' intelletto, che prende le sue regole, e misura i suoi giuditij da gl' affascinamenti della concupiscenza dell'appetito sensitiuo, perche tradita, da padrona si vedrà fatta misera schiaua tiranneggiata da senzi, e anderà perdendo sempre le forze per riacquistar la libertà, e la padronanza che gli conuiene per natiuo retaggio, per descendenza di spirito. L'intelletto quando giudica à sommossa dell'appetito sensitiuo, ha corrotti i suoi giuditij, deprauate le sentenze, perche determina esser degno dell'amor della volontá ciò che conuiene al senzo, e douersi da quella odiare tutto quello che disconuiene al suo genio. Egli mantiene il decoro del suo gra-

do di giudice prudente, quando non ammette alla sua consulta, al suo segreto collaterale, che il lume della raggione, i saggi consigli, le massime del morale, e sani pensieri per farne risultare decreti di spirito, e deliberationi concernenti al bene dell'anima; ma quando opera secondo l'impressioni d'vna passione di senzo, scende dal soglio del suo tribunale, e vi fa sedere l'appetito sẽsitiuo, e soggiace alle sue leggi, & ecco il gouerno interiore dell'huomo in confusione, la raggione auuilita, licentiati i buoni consigli, spariti gl'oggetti spirituali; s'ammette à parlamentare la plebaglia de sensi; questi si seruono della fantasia per stuzzicare l'appetito sensitiuo al desiderio di beni sensibili; escono dalla fantasia i fantasmi, su questi fa riflessione l'intelletto gia guasto dalla passione impetuosa, e gl'esibisce alla volontá, questa alla cieca l'abbraccia, & ecco le cose presenti che sono oggetti de sensi poste in stima dall'huomo, e le cose diuine e le spirituali che sono lontane dalla notitia de sensi vanno in oblio.

Ma se l'intelletto colla propositione de gl'oggetti moue la volontà alle sue operationi, la volontá moue l'intelletto, e tutte l'altre potenze dell'anima à loro esercitij, fuorche le potenze dell'anima vegetatiua, i cui esercitij nell'huomo sono naturali, e come dice S. Tomaso; *quæ nostro arbitrio non subduntur*; non depende dal nostro arbitrio il crescere, l'alimentarsi, e la generatione supposta che nel corpo humano vi sia gia la materia necessaria á tali operationi. A tutte l'altre operationi animastiche l'huomo é applicato dalla sua vo-

volontà, perche le fà à suo arbitrio, e con libertà, e tutto cio che si fa in tal maniera, che dall'huomo puo non farsi, depende dalla volontà, che è la radice, doue è fondato il nostro arbitrio, e la libertá. L'huomo intende, e considera gl'oggetti, perche cosi determina per mezzo della volontà; si ricorda, perche vuol ricordarsi; apre gl'occhi per vedere, e applica gl'altri sensi alle loro funtioni, perche così il muoue à far la volontà, onde tutte le potenze nell'huomo fuor della parte vegetatiua per la simpatia, e collegatione che hanno colla volontà, participano vn certo modo di libertá, perfettione communicatagli da quella. Tutto cio vien ben spiegato dal S. Dottore. *In omnibus potentijs actiuis ordinatis, illa potentia, quæ respicit finem vniuersalem, mouet potentias, quæ respiciunt fines particulares, &c. Obiectum autem voluntatis est bonum, & finis in communi; quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conueniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis mouet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturalis vegetatiuæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur*; *hic art.* 1.

Se la volontà muoue all'operationi tutte l'altre potenze, muoue ancor se stessa, perche ella, come dice l'istesso S. Dottore, è padrona de suoi atti, e da essa dipende il volere, e'l non volere, onde da se si muoue alle sue volitioni.

Ma non á tutte le volitioni la volontà si puo mouer da se stessa; onde è da saper, che l'huomo puo hauere due prime volitioni d'vn fine;

la prima, quando comincia ad vsar la raggione, e discerne il male dal bene, e principia il merito, e'l demerito nelle sue operationi; la seconda quando supposto l'vso di raggione gia in vigore, comincia ogn'altra sua attione, e si prefigge vn fine, per esempio di far vna guerra, o di trattare la pace. Alla prima volitione, quando comincia la vita morale, cioe degna di merito, o demerito, di lode, o vitupero, la volontá non si moue da se, ma è mossa da Dio, onde sarà attione buona, ne puo esser peccaminosa, perche Iddio ne è l'autore, non solo come agente vniuersale, che sempre concorre colle cause seconde alle loro operationi, ma ancora come agente, e prouisor particolare. La raggione è assegnata da S. Tomaso. *Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, & ideo non oportet quod in infinitum procedatur. q. 18. art. 5.* Se parliamo in ordine all' altre prime volitioni d' vn fine supposto l' vso della raggione, alle volte l' huomo è mosso da Dio con speciale istinto, perche il fine sarà sopranaturale, e però sopra le sue forze naturali il conseguirlo; onde l'intentione di volerlo è effetto sol della gratia, come quando l' huomo infedele si muoue ad abbracciar la fede, o vn peccatore á darsi alla penitenza; onde S. Tomaso cosi dice di queste subitanee, e improuise mosse; *Deus interdum specialiter mouet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quos mouet per gratiam;*

tiam; hic art. 6. E alle volte Iddio non colla gratia ad vn'operatione sopranaturale, ma come autor della natura muoue l'huomo all'improuiso, e quello senza precedente consiglio, e deliberatione si sente muouer nell'interno ad imprendere vn'operatione come à cercar vn tesoro nascosto, o ad assalire vn formidabile esercito col suo di minor numero; il fa, e li riesce con prospero fine; che se hauesse voluto operar, e risoluersi con modo ordinario, e consueto, con chiamarci à conseglio l'hamana prudenza, con far passar il negotio sotto le censure d'vn accorto giuditio, l'intentione hauerebbe hauuto la ripulsa come temeraria, e strauagante, onde è necessario dire, come c'insegna l'Angelico, che alcuni primi moti della nostra volontà vengono dall'istinto d'vn'esteriore mouente; *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instintu alicuius exterioris mouentis; hic art.* 4. Ma questi istinti, e mosse di Dio come special mouente non si uerificano in tutti i principij de nostri negotij, e in ogn'intentione de nostri fini particolari per ordinario la nostra volontà da se stessa si muoue, principia le sue intentioni da altri principij, e altri suoi atti, che appartengono, & hanno connessione colla presente sua intentione, onde non bisogna dir che tutti i nostri negotij delle nostre volitioni vengono da vn special istinto di Dio, e dalle sue mosse, ne bisogna sempre aspettarle, ma cercar sempre d'operare colle regole della prudenza, e coll'accortezza di maturi conseglì, e sani giuditij, come chì nauiga tiene sempre l'oc-

l'occhio al Cielo per non sbagliare il viaggio, procurar in ogni negotio di consultarsi sempre con Dio, per incontrare in quello la sua diuina volontà. Ma alle volte ci vengono date le mosse per precipitarci in fini peccaminosi, e sono o le suggestioni del demonio, o gl'impulsi dell'appetito sensitiuo, e se la volontà si lascia muouere, applica l'intelletto, che non consulti, ne sanamente discorra, e inquira sù le qualità del fine, ma che'l giudichi per hora bene conueniente. A queste mosse Iddio non s'intriga, perche è solo autor del bene, non del male; s'intrigarà solo come Giudice rigoroso per castigare i nostri mal accorti giuditij, e le sfrenatezze del nostro appetito.

Vediamo hora il modo come è mossa la volontà alle sue operationi da suoi principij mouenti. Questi son tre, due interni, l'intelletto, e l'appetito, e vno estrinseco, che é Dio, che come suo autore la puo muouere, e immutare. Puo muouersi la volontà in due maniere, o con fisica, o con morale motione; è mossa moralmente la volontà, quando per mezzo de gl'allettamenti è inuitata al volere ciò, che se gli propone, onde la motione morale ricerca, e aspetta dalla volontá il consenso; così l'intelletto muoue la volontà; con mostrargli la bontà ò reale, o apparente dell'oggetto l'alletta, e la muoue à volerlo; onde l'intelletto nel muouere la volontá si riduce al genere di causa finale, perche il fine e quello che esercità la sua causalità col muouere per mezzo della sua bontà l'appetito al suo desiderio, ál suo amore. Nell'istessa guisa la

volon-

volontà si lascia muouer dall'appetito sensitiuo à voler cio che è conueniente al senso, o à fuggir quelche gli è duro, e disconueniente. Si muoue con fisica motione la volontà, quando da vn'agente s'applica con vn attione, che ad essa termina, e con intrinseca mutatione la muta, facendola passare dalla suspensione, e indifferenza à voler vn determinato oggetto, onde infallibilmente ne segue il suo consenso, e pero il principio che così la muoue si riduce al genere di causa efficiente dalla cui causalità, & esercitio ne nasce infallibilmente l'effetto. Niuna creatura puo in questa guisa muouer la nostra volontà, perche questa padrona di se stessa è independente da ogni creato dominio, e per la sua libertà è vn foro franco da ogni impero anche del maggior Potentato del Mondo, solo Iddio che la creò, e fondò la sua Monarchia ha il priuilegio d'entrarui à comandare, mutarla, e tirarla à quelche più gli piace, senza pregiuditio però della sua libertà, perche egli come Padrone, e Signor sourano da ella ricerca l'obedienza, ma che obedisca con sua libertà, non isforzata. Ella è vna porta, dice Ezzecchiello, che non dà l'ingresso à penetrar dentro, se non à Dio. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.* c. 44. Tutte l'altre create potenze son da fuori, possono solo bussare à questa porta con gl'allettatiui, colle persuasioni, colle promesse, e ancor colle minaccie, se ella non s'apre di suo arbitrio, saranno vani tutti gl'attentati.

Solo dunque Iddio, al parer dell' Angelico Dot-

Dottore, non solo muoue la volontá creata, con motione morale allettandola, e solicitandola al consenso con mostrargli la bontá dell' oggetto propostogli, ma ancor fisicamente la muoue, la muta, e l'applica a volere l'oggetto che colla sua bontá l'alletta; e perche come dice il S. Dottore, la motione del mouente precede il moto del mobile; *Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione, & causa*; la mossa che Dio dá alla volontá si chiama premotione fisica. Il S. Dottore così insegna la premotione fisica rispetto alla volontá. *Sicut omnis actio naturalis est á Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio non solum est à voluntate vt immediatè agente, sed à Deo vt primo agente. qui vehementius imprimit. q. 22. de verit. art.* 8. E ancor dimostra che dalla diuina premotione la volontá niun pregiuditio patisca nella sua libertá, perche Iddio con tal soaue modo la muoue, che non la necessita ad ũ solo oggetto, ma gli lascia la potenza di far l' opposto, ma però nõ lo farà per la natural simpatia che ha d'obedire al suo autore. *Sic Deus voluntatem mouet, quod non ex necessitate ad vnũ determinat, hic q. 10. art.* 4.

Le raggioni ancora sono euidenti. Ogni causa creata in tutto depende, e si subordina, e nell' essere, e nell'operare à Dio come à primo ente, e prima causa, onde da Dio deue riceuer le mosse per muouersi all'operatione, e mentre opera, Dio con essa coopera, onde l'Angelico dice, che l'operationi delle cause inferiori si possono dir più presto effetti operati, sol l'attione del sopremo principio puo dirsi tale, perche

da

da niuno altro principio dipende, da niuna causa è mosso all'operationi, ma egli in tutte le cause inferiori opera mouendole all'operationi con fisica promotione, & è bisogno che non le lasci finche non habbino terminati i loro esercitij, e prodotti gl'effetti, che è l'aiutarle col concorso simultaneo. *Vbicumque sunt plura agentia ordinata, inferius mouetur à superiori, sicut in homine corpus mouetur ab anima, & inferiores vires à ratione; Sic igitur actiones, & motus inferioris principij, sunt magis operata quædam, quam operationes; id autem quod pertinet ad supremum principium, est operatio. 3. p.q. 19. art. 1.*

La sudetta raggione è commune, e con essa si mostra la dependenza di tutte le cause create da Dio nelle loro operationi, onde hanno bisogno del concorso diuino preuio, e simultaneo, ma perche al presente parliamo delle cause libere, e di loro atti, l'Angelico assegna vna raggione, che specialmente sopra di loro cade. L'huomo, dice egli, per il suo libero arbitrio, è Padrone de suoi atti di volere, e non volere, ma questo dominio non è sopremo è dependente, e subordinato all'vniuersal dominio del Creatore, che è l'assoluto Signore di tutte le creature, onde egli che in noi creò la nostra libertà la volle dependente à se come primo libero, ne potè crearsi d'altra maniera, perche non può vscir la creatura da i termini del creato; onde se la nostra volontà nel muouersi à suoi atti non è sobordinata ad altra creatura, non ua però franca nel muouersi, & operare dal sopremo libero, che è Iddio; egli l'ha da

muo

muouere, e toglierli la sospensione, e indifferenzà, e entrando nell'offic na della sua libertà, la maneggia, ma soauemente á suo modo, la premoue al consenzo, e al volere vn fine, che egli gli prefigge. *Determinatio actionis*, dice il S. Dottore, *& finis in potestate liberi arbitrij constituitur, licet non ita sicut primo agenti. in 2. dist. q. 1. art. 2.*

Caluino l'Eresiarca ammetteua la premotione fisica di Dio rispetto alla nostra volontà, ma volea che Iddio entrasse nel nostro cuor à dominarlo come vn tiranno togliendogli la libertà, e necessitandolo al consenso. Pelagio dicea, che Iddio per non togliere la libertà alla nostra volontà la mouea sol con motione morale, allettandola colla bontà de gl'oggetti, con i consegli, e persuasioni, onde volea che Iddio hauesse del nostro cuore solo vn dominio politico, e ciuile. Ma noi che siamo cattolici, prendiamo la strada di mezzo, vogliamo che Iddio fisicamente premoua le nostre volontà con tal soauità, che egli habbi l'intento senza sforzarle, e necessitarle al consenso, e vogliamo ancora che Iddio si serua della motione morale per mostrare che cosi con soauità tira al fine il suo intento; e in questa guisa Iddio nel nostro cuore vsa il dominio monarchico, e regale, Onde S. Bernardo dice; *Deus voluntatem applicat operi*; ecco la fisica motione; *& opus explicat voluntati*, ecco la motione morale, con cui gli mostra la conuenienza, e la bontà dell'oggetto.

Habbiam detto di sopra, che frà gl'atti della volontà in ordine à vn fine si numera la frui-

tio-

tione; questa non consiste nell'amore, perche puo amarsi vn'oggetto, e non godersi, mentre di quello mancarà la presenza; ne consiste nel possederlo, si puo possedere vn'oggetto, che si desideraua, ma in quello non s'hauerà diletto, come era l'intento, onde la fruitione della volontà consiste essentialmente nel solo diletto, e godimento, cagionato dall'amore, e presenza dell'oggetto amato. S. Tomaso la compara al frutto; questo solo con desiderio s'aspetta dall'arbore coltiuato, e come termine delle fatighe, e sudori, onde si raccoglie con dolcezza, e diletto; così la fruitione è l'vltimo che l'amante volontà percepisce dall'oggetto desiderato; prima ella prorompe in amore, questo la stimola al desiderio, e far prattica per conseguir ciò che ama, e nel possesso si quieta, e gode; onde l'Angelico dice; *Fruitio est quies amantis in fine amato. q. 4. art. 3.* Il possedere il bene amato non appartiene alla volontá, ma ò all'intelletto se è bene spirituale, ò al senzo se è sensibile, e se gl'appartiene l'amore, questo altro non é che la sua propensione all'oggetto amato, dunque la fruitione non è ne l'vno, ne l'altro, ma quelche si percepisce da essi, che è il delettarsi, e 'l godere.

Quindi si caua, che la volontà hauerà vna perfetta fruitione nel possedere l'vltimo fine, che è Iddio, perche in esso si ritroua ogni bene per satiar il suo vasto appetito, onde tutto il soaue, e 'l diletteuole delle creature puo aguzzar l'appetito, non sodisfarlo; ma il vero amante di Dio non si lascia ingannar dall'apparenti dolcezze, Nella nostra Patria aspettiamo d'hauer

uer vn perfetto godere. Ma non c'imaginiamo, che i Giusti anche in questa vita presente non godono Iddio, il godono, ma non come Beati perfettamente nel Cielo; là si gode Iddio in se stesso, qui nella speranza d'hauerlo à vedere; onde l'Apostolo c' esorta à godere nella nostra speranza. *Spe gaudentes ad Rom.* 12. Ne mancano à Dio mezzi di trattenere in diletti anche in terra l'anime à se più care, e dargli in caparra la lor futura Beatitudine.

L'altro atto della volontà è l' intentione del fine; questa benche preceda la fruitione nell'esercitio della volontá circa il fine, non la precede però in dignitá, perche la fruitione è quelche vltimamente s'intende dalla volontà, come suo riposo, e godimento. L'intentione appartiene alla volontà; è proprio della volontá tender nel fine per amor, e desiderio; dall'amor come da vn peso aggrauata esce quasi fuor di se stessa, e va à trouar il suo centro del bene à cui sempre anela; non così l'intelletto, che per mezzo delle specie che riceue, tira à se gl'oggetti. Ma perche la volontà mai opera se non alla condotta dell'intelletto, onde suole dirsi; *nihil volitum, quia præcognitum*; colla sua intentione non tende nel fine, se questo non passa prima sotto le censure de l'intelletto, come arbitro, e giudice competente, che dà la sentenza, se il fine conuenga o nò alla volontá, che come cieca potenza non vede, onde sta al giuditio dell'intelletto, che è l'occhio dell'anima. Egli dunque deue riconoscere il fine, e se è conueniente, deue discernere i mezzi per conseguirlo, e separare i proportionati da gl'inutili, e così gli propone alla volontá.

La

La volontà colla sua intentione puo indrizzar i suoi affetti, e le speranze á due fini, all'vltimo, che è Dio, e all'intermedio, che sono altri fini fuor di Dio; nell'vno, e nell'altro cerca sempre il bene; ma guai all'huomo, se non sa ben drizzar la sua mira, e tener Iddio nel suo luogo d'vltimo fine, e stimar ogn'altra cosa sol come mezzo per portarsi à lui; e non inuertir l'ordine, con terminare, e fermarsi col suo amore in quei oggetti, che sono inferiori à Dio, e del suo infinito bene sono portioni mancheuoli, e diminute. Da Christo l'intentione si compara all'occhio; e conforme dall'occhio si regolano tutte le membra del corpo, accio non fallischano nelle loro funtioni; così l'intentione, che è l'occhio dell'anima deue drizzar tutte l'humane attioni al nostro fine, che è Dio; e se à lui non terminano, segno è che l'occhio è cieco, l'intentione é mala, e non retta, perche nō sà drizzar ben la mira; onde Giliberto ci dice, che se habbiam piu occhi, cioe più intentioni per desiderar piu fini, diuersi beni particolari, li chiudiamo; e come il saettante che vuol prender bene la mira, e accertar il colpo vn solo n'apre, così noi apriam vn sol occhio per mirar vn sol vltimo fine, che deue esser il centro de nostri amori. *Si plures habes oculos, sagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc vno vtaris, quo solum dilectum valeas intueri.*

Doppo che la volontà nella sua intentione s'ha prefisso il fine viene all'elettione de mezzi vtili è proportionati per conseguirlo; ma che sian tali, bisogna che prima sian ben ventilati nella consulta dell'intelletto, e questo doppo

hauer ben ruminato ſopra la qualità de mezzi, delibera quali deuano rifiutarſi come inutili, e quali eliggerſi come proportionati per accertar il fine, e fatta la conſulta, e la deliberatione, gli propone alla volontà, e queſta perche ſta alla ſcuola del ſaggio intelletto, e ſi gouerna con ſuoi conſegli, eligge quei iſteſſi mezzi, che da eſſo vengono approuati. Quelche si prattica da più teſte nel politico gouerno d' vna prouincia nel conſultare vn negotio rileuante, e finalmente si determina cio che paſſa per le conferenze di ſperimentata ſapienza, e raffinata nel gouerno; si eſercita ancora dentro l'inuisibile collaterale dell'huomo, doue l'intelletto preſiede per deliberare con ſuoi diſcorsi cio che conuenga alla volontà; ma ſe non si ſentono le fiſcalità della raggione, e i retti dettami della coſcienza, riſulteranno giuditij corrotti, e bugiardi, perche ſubornati dalla vil plebaglia de ſenzi.

Queſte due potenze intelletto, e volontà, al diſcorrere di S. Tomaſo paſſano fra loro si buona intelligenza, che nell'interiore gouerno dell' huomo ſcambieuolmente si cedono nella ſuperiorità, l'vna ordina, e l'altra eſeguiſce, l'vna comanda, l'altra obediſce. *Ratio autem, & voluntas ſunt quædam potentiæ operatiuæ ad inuicem ordinatæ; & abſolute conſiderando ratio prior eſt, quamuis per reflexionem efficiatur voluntas prior et ſuperior, in quantum mouet rationem*; *q. 22. de verit. art.* 13. La volontà ſempre ſuppone è cede la maggioranza all'intelletto nel rappreſentare gl'oggetti; queſti ella vuole propoſtigli da quello; ma l'intelletto si laſcia applicare, e tirare

re

re dalla volontà alla consideratione de gl'oggetti. L'vna potenza nel mouersi dall' altra riceue ancora vna certa impressione ne suoi atti, che non ha dalla sua virtù natiua; all'intelletto per sua natura spetta l'ordinare, e 'l conferire vna cosa all'altra, il che non ha la volontà, ma da quello addottrinata ancor ella procede con ordine, e conferendo vn mezzo coll'altro, questo eligge, e non quello. La volontà per sua natura inclina, e come spinta dall'amore si porta all'oggetto, il che non ha l'intelletto, ma da quella il riceue, onde con efficacia propone l'oggetto, e però comanda, & ordina l'esequtione. Ma nell'elettione de i mezzi la volontà più che in ogn'altra sua operatione depende dall' intelletto, perche da lui vien guidata ad eliggere, conferire, e preferire i mezzi più vtili à i meno vtili; il che chiaramente dice il S. Dottore. *Electio est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre vnum alteri, vel præferre: quod quidem in actu voluntatis inuenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non vt vtile simpliciter sed vt vtilius ad finem, q. 22. de verit. art. 15.*

Benche l'elettione dipenda da gl'arbitrij della volontà, e quella piu che ogn'altra sua operatione la fa conoscere potentia libera, e independente, pure alla propositione, che gli fa l' intelletto di due beni, l'vno migliore dell'altro, ella non puo eliggere il minor bene, rifiutato il maggiore. Cio si caua da quelche di sopra habbiam detto, della buona corrispondenza che

passa fra l'intelletto, e la volontà, e della dependenza di questa da quello nell'eliggere solo quello, che vien giudicato conueniente nella consulta che n'ha fatto l'intelletto; e questo nõ puo dar il vãtaggio di migliore à quel che egli conosce non esser tale, ne preferir al più vtile quelche egli giudica essergli inferiore. La volontà si moue à voler gl'oggetti allettata, e rapita dal bene di quelli, e quãto in questi è maggiore il bene, tanto più è l'allattamento, con cui ella si rapisce, onde aggrauata da maggior peso amoroso, e da maggior forza soaue rapita, là si porta, doue incontra maggior bene, e se così l'intelletto gli propone l'oggetto migliore d'ogn' altro. Oltre che il minor bene rispetto al maggiore è più tosto male, che bene, dal che ad ogni poter fugge la volontà, e ella sarebbe infelice, perche hauendo potuto goder vn bene maggiore, hauesse applicato il suo amor all'inferiore.

La volontà è libera, ma possiede la libertà come potenza cieca, e come appetito ragioneuole, onde segue la guida dell'intelletto, ne opera e vuole liberamente gl'oggetti, se prima questi non passano sotto il sindicato, e giuditio dell'intelletto, e però da questo come da radice principia la libertà della volontà, e si come ella in vigor della sua libertà non puo volere oggetti incogniti, così non puo eliggere se non quelli che gli vengono proposti dall' intelletto i più concernenti al suo genio, che è di volere sempre il migliore almeno nell'apparenza. Onde il Filosofo disse; *Eligimus quæ magis scimus esse bona* 3.*eth*.*c*.2;e parlando della consulta che

fa

sa l'intelletto per proporne alla volontà gl' oggetti conuenienti dice. *Quod cæteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est. cap. 3.*

Ma se l' intelletto proponesse alla volontà due fini di eguale bontà, o due mezzi egualmente vtili, quella non eliggerebbe ne l'vno, ne l'altro, e starebbe sospesa finche l'intelletto con maggior ponderatione non ritrouasse in vno di quelli maggior conuenienza, e vtilità, onde all'altro si preferisse. Tutto cio siegue dal sudetto, che la volontà mai si muoue se non è mossa dall'intelletto con gl'oggetti, che gli propone, e gli determina à che deue applicare il suo volere, onde se gli propone due oggetti d' egual conditione, non gli prefigge più tosto vno, che l'altro, e però la lascia sospesa, e indifferente, onde mai verrà all'elettione, se l'intelletto non mutando parere in vno de gl' oggetti farà apparire maggior conuenienza, che nell'altro; e la volontà per ordinario l' applicarà à consultar di nuouo sopra gl' oggetti, particolarmente quando à cio incalza l'appetito sensitiuo necessitoso nell' vrgenze della natura.

Queste son regole dell'humano volere, à cui Iddio non è soggetto; la sua gloria, e la manifestatione della sua Potenza è à lui l'vnico motiuo di voler tutto quello che opera nelle creature, anzi si fa più merauiglioso il suo gouerno, quando per fini rileuanti elligge i mezzi più ignobili, accio si conosca, che in quelli assiste la sua mano Onnipotente; e se à politici della vana sapienza paiono mezzi improportionati, son proportionatissimi à i profondi consigli di Dio. Così per mezzo di poueri pescatori, rifiu-

scienza, come discorre S. Tomaso ha per principio l'ignoranza, e per termine la certezza, che l'acquista col discorso; ma la diuina scienza esclude ogni difetto, non è discorsiua, ne va inuestigando le verità dalle consulte antecedenti, ella è la regola di tutte le certezze, e verità, onde senza prima inquirere determina quali deuono essere i mezzi per ottenere vn fine. *Ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui inuenitur in nobis; sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem scientiæ, vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquisitione consilij; sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet, & ideo consilium secundum hoc Deo non tribuitur. hic art. 1.*

Dal consiglio con cui l'intelletto consulta, e delibera la conuenienza, e l'vtilità di tali mezzi per ottenere il fine intento, ne nasce nella volõtà il consenso, che è l'approuatione, e la compiacenza sopra gl'istessi mezzi. Non si prende al presente il consenso in generale, onde ogni atto libero della volontà, con cui accetta quelche gli vien proposto dall'intelletto si puo dir consenso, & è quello che si ricerca ò al peccato, o al merito; ma si prende specialmente per quell'atto della volontà, con cui si compiace, & approua i mezzi ritrouati dall' intelletto in ordine al fine, che si pretende. Dal consenso ne risulta nella volontà l'elettione de i mezzi più vtili, e conuenienti conforme al giuditio, che

ne ha fatto l'intelletto; ma quando da questo si propone vn solo mezzo per giungere al fine, il consenso non è distinto dall'elettione, ma in essa si contiene, perche in questo caso doppo il consenso non susseque nuouo giuditio dell'intelletto con cui si giudica vn mezzo fra gl'altri il più vtile, e quel s'eligge fra molti, ma quando si propone vn solo mezzo subito la volontà se ne compiace, e l'eligge. Cosi dice il S. Dottore. *Sed si inuenitur vnum solum quod placeat, non differunt re consensus, & electio. hic art. 3.*

In due ordini sono gl'atti dell'intelletto, e della volontà spettanti al fine, alcuni sono nell'ordine d'intentione, con quali s'intende il fine, e sono i sopradetti; & altri sono nell'ordine dell'esequtione, con quali si eseguisce l'intentione, e s'ottiene il fine, e questi sono l'vso attiuo della volontà, e l'impero dell'intelletto. Doppo l'elettione de mezzi la volontà eseguisce la sua intentione con applicar le potenze inferiori à porgli in esequtione per ottenere il fine, e questo è l'vso attiuo della volontà, da cui risulta l'vso passiuo, che è la motione, e l'operatione della potenza esequente. Nell'imprese de fini ardui, e di momento la maggior difficultà è nell'esequtione, e nel vincere la resistenza delle potenze inferiori, e farle obedire alle determinationi della volontà. Poco ci vuole à ben consultare, eliggere ottimi mezzi, e determinare con generosità d'imprendere vn gran fine, ma à i cimenti dell'esequtione si sono abbattuti i più arditi cuori. Pietro hauea gia risoluto piu presto morir che negar Christo, ma nell'esequtione si tirò adietro, e al primo assal-

to perdè quel valore, che hauea premeditato nel suo cuore, onde Agostino disse; *illa columna fortissima ad vnius auræ impulsum contremuit*.

A questo disordine che puo succeder nel gouerno interiore dell'huomo della pronta volontá in mouer le potenze inferiori, e della ripugnanza di queste in obedire, l'autor della natura ha proueduto di virtù imperiosa l'intelletto, che l'incalzi, e le solleciti all'esequtione delle deliberationi da esso concertate colla volontà. S. Bernardo descriue gl' attentati della parte superiore, i sforzi della raggione senza la risulta de loro fini contrastati dalla parte inferiore. Quante volte, dice egli, vuoi, e 'l tuo voler va in vano; ti muoui, e non risolui; ti sforzi di caminar, e non dai vn passo piu oltre; ti spingi ad vn fine, e non l'ottieni; vorresti dar alla luce parti di virtù generosa, e non partorisci; tenti d'eseguir il tuo intento, e da occulta forza sei rapito dalle tue risolutioni; doue cominci, iui lasci la tua impresa; e mentre t'auanzi in vna risolutione, ti vedi impedita la strada da contrarij auuenimenti? *Quoties vis, & incassum? Quoties moues, nec promoues? Quoties conaris, & non datur vltra? eniteris, & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; & vbi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, succidunt te. lib. 1. de cons. c. 1.* Per tutti questi contrasti, e ripugnanze accorre, dice l'Angelico, l'intelletto col suo impero, e comanda alle potenze inferiori, e alle membra del corpo, che eseguiscano la deliberatione della volontá. *Ad rationem pertinet imperare inferioribus potentijs, & membris corporis. 2. 2. q. 83. art. 1.* E tutto cio à guisa d' vn Superiore, che

comanda à suoi sudditi, quando questi ripugnano d'obedire; e quelche visibilmente s'esercita nell'impero regale, e politico fra il Principe, che comanda, e i suoi vassalli, si verifica nell'impero interiore, e monastico fra l'intelletto comandante, e le potenze inferiori, e le membra del corpo; onde Agostino dice; *imperat animus, & mouetur manus; & tanta est facilitas, vt vix à seruitio discernatur imperium. lib. 8. conf. cap. 9.*

Ma l'impero dell'intelletto non va à cadere immèdiatamente sopra le potenze inferiori, e le membra del corpo, queste come priue di cognitione intellettuale non sono capaci di precetto, cade sopra la volontà, accio si serua delle potenze inferiori, e le muoua con efficacia ad operare. E benche la volontà come potenza cieca non conosca, sente á suo modo l'impero della raggione, e alle mosse dell'intelletto sente muouersi, & opera mouendo tutte l'altre potenze all'esequtione del fine gia concertato fra loro. Oltre che basta che l'intelletto conosca, perche conoscerà ancor per la volontà; si come l'occhio sol vede, e vede per tutti i membri, onde non è necessario, che questi vedano per esser regolati da gl'occhi, così non é necessario che la volontà conosca per esser regolata, e mossa dall'intelletto. O pur, come dice S. Tomaso, benche la volontà non intenda, intende l'huomo, egli á se comanda, à se parla, accio per mezzo della volontá applichi le potenze inferiori all'operatione.

Sono diuerse operationi nell'huomo, e non tutte sogiacciono all'impero della raggione, e quelle che da questo son regolate, non tutte à

vn

vn modo. I primi atti liberi della volontà come le semplici volitioni, o l'intentioni del fine non dipendono dall'impero della raggione, perche l'impero è vn'atto regolato della prudenza, e questa non regola l'intelletto intorno al fine, ma sol circa i mezzi; onde S. Tomaso dice; *primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ. hic. art. 5.* Gl'atti dell'appetito sensitiuo sono sotto l'impero della raggione non dispotico, e servile, che esigge da sudditi vna pronta obedienza senza ninna resistenza, ma regale, e politico, che non s'esercita con pieno dominio, ma lascia ne gl'inferiori la libertà, e'l poter resistere. Comanda la raggione, che stiano à segno i sensi, che non s'appartano dalle rette regole della temperanza, questi alle volte obediscono, ma mal contenti per riceuer precetti contro genio; ma se insorgono quelle sfrenate passionaccie dell'irascibile, e concupiscibile, si sperimenterà vna sfacciata ribellione di queste dall'impero della raggione; questa prohibisce, spauenta, grida, tira le redini, e quelle ripugnano, e resistono, e alle volte sfogano nè loro oggetti, come lo sperimentano molti anche di vita innocente in cadere in sfrenatezze miserabili precipitati o dall'attrattiue della concupiscenza, o da i stimoli dell'irascibile. Ecco come la raggione non ha impero dispotico sopra l'operationi dell'appetito sensitiuo, ne le puo moderare con piena potestà. Tutto ciò nasce, perche l'appetito sensitiuo è vna virtu affissa all'organo corporeo, onde i suoi moti son causati, e

dal-

dalla virtù appetitiua, e dalla dispositione della parte organica, oue risiede; questa dispositione, o qualità dell'organo corporeo non è soggetta all'impero della raggione, perche è cosa naturale, e benche la virtù appetitiua, che in quello risiede sia soggetta alla raggione coma causa particolare all'vniuersale, con tutto cio s'accomoda, e opera conforme alle dispositioni dell'organo; come ancora la visione perche non sol depende dalla potenza visiva, ma ancora dall'occhio, in cui questa risiede, sarà più, ò men perfetta conforme la dispositione dell'organizzazione oculare.

Gl'atti della potenza vegetatiua non sono soggetti all'impero della raggione, perche, come proua S. Tomaso, in tanto ne loro atti, le potenze sensitiue sono subordinate alla raggione, in quanto operano all'apprensione degl'oggetti, e in cio participano della persettione dell'intelletto, che opera coll'apprensione, onde quelle da questo si regolano, come le cause particolari si regolano dall'vniuersali. Ma le potenze vegetatiue oprano senza apprensione, e naturalmente, e la raggione non ha impero sopra la natura, che supposta la materia, opera necessariamente. Puo dirsi però, che queste potenze indirettamente dependano dalla raggione, perche l'operationi, che precedono i loro esercitij, possono comandarsi, o impedirsi dalla raggione; puo ordinar la raggione che non si mangi, e da tal precetto ne nasce che il corpo non si nutrisce, non cresce, non genera, che sono l'operationi della potenza vegetatiua.

Le membra esteriori ad ogni cenno della raggione si muouono, e s'esercitano nelle loro funtioni, onde il dominio di quella su queste è dispotico, perche non v'è resistenza, ma prõtissima obedienza in tal guisa che come dice Agostino, par che fra'l comando, e'l seruitio non passi interuallo; *Imperat animus vt moueatur manus; & tanta est facilitas, vt vix à seruitio discernatur imperium*. S. *conf. c.* 9. Ma il moto del cuore non è effetto di tal impero, la natura il cagiona, e'l generante gli diè le mosse, come origine, e fonte della vita. S'eccettuano da questa regola quei membri esteriori, che sono istromenti della generatione; questi non obediscono all'impero della raggione, ma gli resistono in quanto al moto locale; e cio, dice S. Agostino, che succede in pena del peccato originale, che fù vna dissobedienza al precetto diuino, onde l'huomo sperimenta ripugnanza in quella parte del suo corpo, per cui à posteri si propaga il peccato originale; *vt anima suæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. lib. 14. de ciuit. cap. 16.*

Dalle cose sudette si caua che nell'interiore funtione dell'huomo quando imprende à conseguire vn fine, si fanno molti atti e dall'intelletto, e dalla volontà, che possono ridursi ad otto; il primo è la semplice volitione del fine supposta la sua apprensione, o cognitione; il secondo è l'intentione, che è vn volere il fine efficacemente; il terzo è il conseglio, cioè vna consulta in cui si tratta de mezzi proportionati, & vtili alla consequtione del fine, e si delibera, e si

giu-

giudica alcuni mezzi douersi preferire ad altri, per esser piu gioueuoli all' intento; il quarto è il consenso, con cui la volontà si compiace, & approua i mezzi gia consultati, & inuentati dall'intelletto; il quinto è l'elettione colla quale la volontà eligge piu tosto questi che quelli mezzi secondo la deliberatione fatta dall'intelletto; il sesto è l'imperio dell'intelletto con cui s'ordina, e s'intima alla volontà l'esequtione de mezzi gia concertati; il settimo è l'vso, con cui la volontà applica le potenze inferiori all' esequtione dell'opera; l'ottauo è la consequtione del fine, da cui ne risulta la quiete, e 'l diletto, che si dice fruitione. I primi cinque atti appartengono all'ordine dell'intentione, e i tre vltimi all'ordine dell'esequtione.

Eccone de sudetti atti vna prattica in vna conuersione d'vn peccatore da vna vita dissoluta alla penitenza indotto dal desiderio di far acquisto del Paradiso. Tocco questi da vn'efficace raggio della diuina gratia vede come in vn'horrenda prospettiua nella sua vita oggetti funesti fatti à stampa d'inferno, lasciuie, crapole, scandali, bestemmie, disprezzi di Dio, e de suoi Santi, vendette sanguinose de suoi nemici, insidie dell'altrui pudicitia, oppressione de gl'innocenti, dilaceramenti della riputatione dell' honorate donzelle; à questi spettacoli inorridisce, e trema, perche in quelli si conosce herede dell' inferno, e bandito dal Paradiso; ma perche soccorso dalla potente mano di Dio, non si dispera e si solleua colla speranza di conseguire anche egli come peccator contrito l'heredità della gloria guadagnataci dal Redentore, che si di-

chia-

chiarò d'esser venuto al Mondo per la salute de peccatori; *non veni vocare iustos sed peccatores.* Si ritira dalla vita dissoluta, & entrato in se stesso comincia á pensar de mezzi per conseguire l' intento; siede taciturno in vn cantone, sequestrato da ogni humana conuersatione in compagnia solo de suoi dolori, e della consideratione delle sue deformi laidezze, chiama á consulta i più sani pensieri, fa comparire in mezzo la sua rea coscienza, e che la raggione eserciti con essa le piu rigorose fiscalie, e processata rea di lesa Maestà diuina fa che ne resti condannata la sua carne à perpetua penitenza per dar sodisfatione, e risarcire i doueri della Giustitia di Dio, mezzo opportuno per ottenere il perdono, e i fauori diuini.

Vi consente la volontà, se ne compiace, & approua la santa risolutione, ma se ne risentono i sensi, tumultuano all'apprensione de loro patimenti, e d'hauere à far passaggio da vn'estremo all'altro da vna vita libera e licentiosa alle strettezze, & angustie della penitenza, onde la volontà timida a vacillante non ancor si risolue. Ma l' intelletto alla risolutione già impresa aggiunge l'imperio e comanda alla volontà che deposta ogn'irresolutezza si facci obedire dalla carne rubelle, da sensi sfrenati à far la douuta penitenza de passati errori, acciò resti risarcito l'honore oltraggiato di Dio. Si muoue con efficacia la volontà, e intimato silentio à i strepiti de i sensi, fa che s'armino contro se stessi, e prendano vendetta delle loro sceleratezze, e capricci dissoluti; & ecco la mano armata di flagelli per far piangere la carne à lagrime di san-

ſangue le ſue ſenſualitá ; da ferri ſquarciate quelle membra che ammorbarono di laſciuia, cinti di cilitio quei lombi che ſeminarono impudicitie; le menze imbandite á pane, & acqua per ſtuzzicare non per togliere la fame ; i letti compoſti di dure tauole, le lagrime á gl'occhi, la meſtitia nel volto, i ſoſpiri alla bocca, la compuntione al cuore ; & ecco che la carne combattuta da ſi fieriſſima guerra cede e cade vittima ſagrificata alla penitenza; ſorpreſa dalla morte, n'eſce vn'anima purificata coll'indulto plenario delle ſue colpe, e va trionfante ad vnirſi con Dio ſoſpirato fine in cui ſi ripoſa, e'l goderà per vn'eternità di ſecoli felici.

Nel ſeguente capo vederemo come i ſudetti atti, e dell'intelletto, e della volontà riceuano, ſopra il loro eſſer fiſico l'eſſer morale cioè a bontà, o malitia morale, onde ſon degni di lode, o di biaſmo, di premio, o di caſtigo ; ciò che gli verrà dalla conformità, o diſſonanza dalle regole della raggione.

* * *

* * * * *

* *

* *

CAPO III.

La moralità degl'atti humani.

NOn v'è vna sola musica, che coll'armonie delle voci, e colle sinfonie de'suoni in questa valle di lagrime, al parer del Filosofo, tempera il nostro pianto con vn suaue diletto, e sgombra la mente da noiosi pensieri con dolce incantesimo. Non basta ella à dar pace, e tranquillare vn'animo sconcertato dalle turbolenze di questa vita presente colle sue regole ben concertate. Ci vuol altro che canto per far penetrare il diletto à vn cuore sturbato; ci vuol altro che suono per consolare vn'anima afflitta; può ben la musica colle sue dolci note ferir soauemente l'orecchio, ma non consolare affatto colle sue serenate vn'interno che stà frà l'ombre d'vna notte caliginosa d'amarissime trauersie. Vi è vn'altra musica che auanza in diletto, & in dolcezza la sensibile. Che m'insegni, dice il Filosofo morale, come fanno dolce consonanza frà loro le diuerse voci acute, e graui, come concordano, e s'vniscono à far soaue sinfonia le corde discordanti? Fà che l'animo sia ben'accordato, e corrisponda alla rettitudine delle leggi, sia ben regolato da ottimi consigli, & eccoui la vera musica ordinata à darci in questa trauagliosa vita vn vero diletto, à bandir da noi tutte le mestitie: *Quid enim me doces, quomodo inter se acutę, & graues voces consonent, quomodo neruorum disparem reddentium sonum fiat concordia: fac potius quod animus se-*

cum consonet, ne consilia discrepent, ep. 88. Il conserto dell'operationi humane accordate à consonanze di virtù, da Platone vien chiamato: *musica magna*; Oh che gran musica è vna vita ben registrata da virtuose operationi, degna dell'attentione di Dio, e dell'Angeliche vdienze; e se vaneggiarono gli antichi in dire, che la musica hauesse l'origine dall'amore, che consiste in vna scambieuole concordia d'animi, che si corrispondono in affetti, e l'armonia altro nõ è che vn concento, che concorda tuoni diuersi; mà è pura verità, che la musica morale de' nostri costumi ben'accordati alle regole di ben viuere da Dio ordinate, sia originato dall'amor, che portiamo à Dio, perche per gradire à lui accomodiamo le nostre operationi à i registri de suoi precetti. Onde Clemente Alesandrino parlando all'anima Christiana in luogo di Dio, dice: *Tu es enim cythara, & tibia, & templum meũ.* In te Christiano, come in vn famoso Tempio, oue stà intronizzato Iddio si celebra ad ossequio Diuino vna solenne festa con sinfonie, e dolcissimi canti di virtuose operationi, ancor queste han la sua lingua, dice Cipriano, per farsi vdire, e dar soaue trattenimento à Dio; *habent enim opera linguam suam*. Fà la parte di soprano quell'altissima contemplatione delle cose Diuine, e la stima di Dio in primo luogo di sourano Signore; s'essercita nella parte di basso, quell'humile sentir di se stesso, e il stimarsi à paragone di tutti, come vilissimo fango; è il far da contralto, l'esser sempre contrario all'altezze de' gradi eminenti, e l'eliggersi l'vltimo luogo, e'l desiderar le bassezze; è cantar da tenore

te-

tener sempre registrata la vita à vn sol tuono di continuata virtù. E' vn cantare à coro pieno, quando accordata la parte inferiore alle regole, e registri della ragione, tutti i sensi, e la mente cospirano all'osseruanza de' Diuini precetti; e se si cade in qualche picciola dissonanza d'errore, si corregge con maggiore armonia di rigorosa, e soprabondante penitenza. E'vn far sentire più armonioso il suono, quando la carne agonizzarà sotto i rigori della penitenza, à guisa delle corde, che fanno sentire più soaue il lor languire poste alle torture. Ma se le nostre operationi discordano dalle Diuine leggi, dalle regole, che Iddio hà registrate per ben cantare, oh che dissonanza di voci, oh che tuoni horrendi per spauentare, non per allettare, per far chiudere l'orecchie à tutto il Paradiso, e chiamare l'vdienza dell'inferno, che sol si diletta di simili voci sconcertate, e le fà cantare là giù da dannati à tuoni di bestemmie.

Hor in questo trattato della moralità de gl'atti humani si conoscerà quali nostre attioni faranno buona consonanza, e quali cagioneranno dissonanza per piacere, ò dispiacere à Dio; se accorderanno alle loro regole, participaranno della bontà morale, se da quelle discordaranno, haueranno malitia morale. Negotio più vtile per l'anime non si tratta in tutta la Teologia.

Qual sia questa moralitá, che s'imbeue ne gl'atti humani per fargli buoni, e degni di premio, ò rei, e degni di castigo; diciamo coll'Angelico, che il fondamẽto di tal moralità è l'humana libertà: *ibi incipit genus moris, vbi primo dominium voluntatis inuenitur; in 2. dist. 2. q. 3.*

 art. 2.

art. 2. Biſogna che i noſtri atti ſiano liberi per poterſi ben drizzare à fini ottimi per mezzo di ſante regole, e principij morali, e ſecōdo à queſti corriſpondono, ſi bilanciaranno nel peſo della bontà; così ancor per eſſer macchiati di malitia, diſcordando dalle leggi prefiſſe à bene operare, biſogna, che eſcano liberamente dalla noſtra volontà; tutto ciò, che s'opera con neceſſità non è capace di direttione, nè di legge regolatiua; queſta ſuppone oggetti contrarij, buoni, e mali, che poſſono eliggerſi dalla noſtra volontà, quelli impone, e queſti prohibiſce; e quel che ſi fà per neceſſità, non vi cade elettione, perche è vna ſola coſa determinata, nè ſi può far di meno di non farla; così ſono l'operationi dell'anima vegetatiua, e tutte l'attioni delle cauſe naturali.

Non conſiſte però la moralità nella libertà; non ſarà formalmente morale vn'operatione, perche è libera; la libertà appartiene all'ordine fiſico; è vna proprietà dell'huomo, che l'inalza, e'l diſcerne da gli bruti, che operano ſol per iſtinto di natura; la libertà è ſolo cagione, perche l'operatione può renderſi morale, buona, ò vitioſa, ma per eſſer tale, vi biſogna vn'altra ragione, che ricerca nell'operatione come conditione neceſſaria l'eſſer volontaria.

La ragione che coſtituiſce l'atto morale è vn'ordine, ò relatione delle libere operationi alle regole, e leggi di ben operare; queſte ſono le miſure, e i peſi con cui ſi bilanciano le valute, & il prezzo delle noſtre operationi. La legge Diuina è la principale ſtadera, che peſa, e miſura giuſtiſſimamente tutte l'humane attio-

ni,

ni, e bilanciate in quella ſi giudica di qual valuta ſiano; ſe à quelle s'accomodano ſaranno di giuſto peſo, e giudicate degne di premio, e di lode; ſe in parte falliranno, la lor bontà morale non ſarà di fino carato; ſe in niuna maniera ſtaranno al loro peſo, ſaranno magagnate, da altri fini corrotte, e deprauate, onde conforme alla loro malitia morale ſaranno giudicate degne di rifiuto, e di biaſmo. In queſt'ordine delle noſtre operationi alle leggi Diuine, e al dettame della ragione, che ſono le regole di ben viuere, conſiſte la moralità, e ſe quelle con queſte concordano ſi dicono attioni moralmente buone, ſe diſcordano, ſaranno moralmente male. Conforme tutta la bontà di coſa artificioſa, come di vna pittura, ò d'vna ſtatua ſi prende, e ſi miſura dall'idea, che è nella mente dell'Artefice, e dall'ottime regole dell'arte. E conforme tre coſe ſi ritrouano nell'artificio; la materia come vn legno, regolabile dall'arte; la forma artificioſa della ſtatua, e le regole dell'arte, che hanno regolato l'Artefice nel perfettionare l'artificio; così nel genere morale, vi ſon le regole de'coſtumi, la materia regolabile, che ſono i noſtri atti liberi, e l'ordine di queſti alle regole d'operare, in cui conſiſte la moralità, che ſarà buona ne' noſtri atti, ſe queſti ſi conformano alle loro regole, mala ſe vi ſarà diſcordanza.

Coll'eſempio ſi dichiara la dottrina. Chriſto promulgò vna legge di ſouuenire à biſognoſi: *date eleemoſynam*, e ne diede la regola di ben fare la limoſina; di darla per piacer ſolo à Dio, e che ſi facci di naſcoſto, acciò l'aura del

mondo non ce ne rubbi il merito: *te autem faciente eleæmosynam nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua, vt sit eleæmosyna tua in abscondito, & Pater tuus, qui videt in abscondito reddet tibi*; e se quella viene all'altrui notitia, basta che tu intenda la sola gloria di Dio: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, vt videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui est in Cælis*. Se noi facciamo la limosina con tutte le conditioni imposte dal Redentore, la nostra limosina, e la nostra caritatiua attione hauerà bontà morale degna di premio eterno, e di lode; ma se noi stimando più il nostro honore, che la gloria di Dio, haueremo in quella vn storto fine d'acquistar al proprio nome gloria mondana; onde la faremo in publico per esser notati, e chiamati limosinieri, la nostra attione sarà vituperosa, e degna di castigo, e si dirà moralmente mala, perche non corrisponde alle regole, che Christo hà date di far con nostro spiritual profitto la limosina.

Gl'atti humani però, come nota S. Tomaso, deuono regolarsi dalle leggi, e dalle regole morali per mezzo degl'oggetti; sempre à nostri atti si propone vn'oggetto, e nel volere quello, ò fuggirlo si deuono regolare dalle regole di ben'oprare: *Actus omnis habet speciem ab obiecto, & actus humanus, quia dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. hic art. 8.* Gl'atti humani nell'esser fisico prendono le specie, e le differenze dagl'oggetti considerati ancor nell'esser fisico; ma nell'esser morale di bontà, ò di malitia si specificano da medemi oggetti ancor

nel-

nell'esser morale; e questi si concepiscono nell' esser morale, come soggetti alle regole de' costumi, e regolati dal dettame della sinderesi, e dalle leggi della prudenza, che è la regola di tutte le nostre operationi per drizzarle ad ottimi fini. Siche oltre le leggi è necessario per costituire vn'atto humano nell'esser morale, che termini ad vn'oggetto, che ancor concipito nell'esser morale gli dia la specie, e lo differisca da vn'altro atto, che hauerà diuerso oggetto; perche può essere, che vi sia vna legge in ordine à diuersi atti nel genere morale, e gl'atti di diuersa specie bisogna che si distinguano da diuerse differenze, che sol si prenderanno da diuersi oggetti; per esempio, è vna sola la legge della giustitia, che col dettar che si deue dar ad ogn'vno il suo, regola il furto, e la restitutione, ma questi atti essendo di diuersa specie, si specificano da due oggetti ancor nel genere morale di diuersa specie, cioè regolati dall'istessa virtù della giustitia, che detta, che l'altrui robba non si deue ritener contro la voglia del Padrone, e che tolta, se gli restituisca; ma l'altrui robba è l'oggetto specificante del furto, e della restitutione, qual benche materialmente è vn'oggetto, formalmente, e considerata diuersamente è doppio oggetto per specificar due atti humani; perche come tolta al Padrone contro sua voglia specifica il furto, e come cosa da non ritenersi contro voglia del Padrone dà la specie alla restitutione.

Cosi ancora per seruirci dell'esempio sudetto della limosina nella presente dottrina; la virtù della misericordia è la legge, che regola

gl'atti della nostra carità, ma per mezzo dell' oggetto, che è il nostro prossimo bisognoso; questo come oggetto che termina l'atto humano, secondo le leggi della misericordia, si chiama oggetto morale; il nostro atto con cui il souueniamo ne' suoi bisogni regolato dalle leggi della misericordia, è moralmente buono; e e la misericordia è la regola, che dà gl'insegnamenti al limosiniere, e gli detta, che vi deue essere vn'ordine, & vna dimensione nel cõsiderare la diuersità de' nostri prossimi bisognosi, onde si deue preferir l'vno all'altro, e come disse S. Ambrogio: *perfecta liberalitas fide, causa, loco, tempore commendatur. lib. 1, de offic. c. 30.* Si deue hauer riguardo alla fede, alla caggione, al luogo, e al tempo; dare à chi non hà bisogno, è vn perdere, non acquistar meriti; quando non si può souuenire à tutti, si deue hauer più riguardo à i nostri fratelli, à noi congiunti per vnione di fede, che à gl'infedeli, conforme il detto dell' Apostolo: *dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime ad domesticos fidei*; più alla propria famiglia bisognosa, che à gl'estranei; più à necessitosi in estrema necessità, che à quei, che non vi soggiacciono; più à buoni, che à peccatori; più à poueri Religiosi, che à secolari; più à poueri vergognosi, e di buona nascita, che à gl'ignobili; più à i deboli di forze, ò per vecchiaia, ò per infirmità, ò per tenera età, che à sforzuti; più alle donzelle nell'honestà pericolanti, che all'altre. Che il soccorso sia corrispondente al bisogno nè meno se si può, nè più per non dar nel prodigo. Onde Christo, i cui insegnamenti sono le vere regole d'operar bene,

alla

alla limosina vuol congiunta la prudenza nel saper ben dispensare: *Quis putas est fidelis seruus, & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam, vt det illis cibum in tempore. Matth.*24. Così in altre materie la legge regola i nostri atti humani; e conforme le sudette regole cadono sopra gl'oggetti della limosina, onde così regolati si dicono oggetti morali, che specificano i nostri atti nell'essere morale, così ancor douemo giudicare in altre materie.

Le regole della moralità, e che drizzano i nostri costumi ad esser giusti, e degni di lode sono due, la legge eterna, che è nella mente Diuina, & è la regola remota, e'l dettame della nostra ragione subordinata alla legge eterna, & è la regola prossima, & intrinseca. Così è di parere l'Angelico: *Regula voluntatis humanæ est duplex; vna propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei, q.* 7. *art.* 6. Questo Mondo visibile è stato creato da Dio cō vn'ordine ammirabile, e però in esso conosciamo vna concatenatione di cause inferiori, e superiori, quelle son da queste regolate, e per questa dependenza le cause inferiori colle loro operationi accertano i loro fini, à quali son destinate, e benche l'huomo si numera frà le cause inferiori di questo Mondo nelle sue attioni corporali, in cui stà soggetto alle cause superiori, come al Sole, alle stelle, ma è fuori di questo Mondo, & independente da ogni causa creata, nelle funtioni dello spirito, e principalmente della volontà. Egli dentro di se forma vna Monarchia, che in nobiltà auanza tutto il Mondo.

visibile, quanto le spirituali sostanze s'auanzano in eccellenze sopra le corporali. In questo Mondo inuisibile, niuna creata potenza vi può penetrar per maneggiarne il gouerno; Iddio à se solo ne hà riserbato l'impero, come Signore sourano di tutto il creato; ma vi esercita vn dominio regale, lasciandolo libero, e franco, onde il gouerna con tal destrezza, e soauità, che à se conserua il dominio diretto, e à lui concede l'vso di sua libertà.

Hor l'huomo da Dio sol regolato nella sua parte più nobile è agente morale, che opera per la conquista d'vn sol fine, che è l'vltimo, & è Dio, e da questo prende le misure, e le regole delle sue morali attioni, come le prende vn'Artefice ne' suoi artificij da vn fine particolare, che hà nella mente. Egli ancora nell'operare moralmente è vna causa inferiore, che è concatenata, & hà corrispondenza colla sua causa superiore, che è Dio, e come le cause naturali sono indrizzate dalle superiori ad vn determinato fine; egli che è causa indifferente, & elettiua di più cose, con più perfettione viene da Dio regolato ad eliggere il buono, non il cattiuo, il real non l'apparente; à stimar l'eterno, non il temporale. Onde Dio hà nella sua mente vna legge eterna, che è vn lume, che *illuminat omnem hominem*, come dice l'Apostolo Giouanni. Con questo lume Iddio gouerna, e regola tutte le cose, e specialmente l'huomo al suo vltimo fine; ma perche questo lume infinito è solo nella mente Diuina, non può di esso seruirsene l'huomo per regolarsi nelle sue attioni morali, Dio hà creato nella sua mente vn lume, che sia vn

dono

dono participato di quell'infinito, che risplende nella mente Diuina, e sia regolato da quello come primiera, e rettissima regola d'operar santamente; come è il lume con cui risplendono le stelle, ma il riceuono in dono dal Sole. E questo lume che all'huomo vien da Dio communicato, & è parte del lume Diuino, si chiama lume, e dettame della ragione, con cui l'huomo si regola nelle sue attioni per essercitarle con rettitudine, e perche haue per contrarij i sensi, che gli contrastano l'impero, Dio gli pose à fiãchi vn suo fiscale, la sinderesi, che tenendo le sue parti, stà in continua lite colla natura sensuale.

L'Angelico Dottore spiega cõ vn passo della Scrittura, come la nostra ragione nel regolare gl'atti morali della volontà sia regolata dalla legge eterna, che è la ragione Diuina: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio Diuina. Vnde Psal. 4. dicitur: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret, lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, in quantum est lumen vultus tui, idest est, à vultu tuo deriuatum. Vnde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quam à ratione humana, & vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere. hic q. 19. art. 4.* Il lume diuino che è nella mente Diuina, rispetto al nostro è come il lume del Sole communicato alle stelle, che se quello guarda le stelle gli communica i suoi splendori, se altroue volta il suo

vol-

volto, quelle suaniscono. Dio quando creò l'huomo con tutto il suo volto si pose à guardarlo, e gli communicò tal lume con cui potesse regolarsi nelle sue attioni, e rettamēte compirle, ma che hauesse la mira onde gli vengono communicati i lumi, e guardasse il suo lume come prima regola delle sue attioni, perche da quella regolato mai incorrerebbe negl'errori, sempre accertarebbe, e colpirebbe à vn retto fine; ma se ricorresse ad altre regole fuor di Dio, che gli fussero imposte da i sensi, Dio altroue volterebbe il suo volto, onde il lume della ragione creata restarebbe offuscato, e come chi camina all'ombre dà ne gl'inciampi, la ragione perduto il lume Diuino, farebbe attioni da cieco. E però dice il S. Dottore, che quando la nostra ragione non ci suggerisce sani consegli, e la sperimentiamo confusa, & irresoluta specialmente ne' negotiati di nostra salute, bisogna ricorrere all'eterna ragione, che è Iddio; *vbi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* La prima regola è indefettibile, che è l'increata, ma la creata è defettuosa, onde può fallire, e Dio ne permette i falli in pena de' nostri difetti, per correggere i nostri peccati, e per auuisarci à mai discostarci da se, che è la prima regola, che drizza le nostre operationi al nostro vltimo fine.

Ma c'auuerte il medemo S. Dottore, che quando si dice, che il dettame della nostra ragione sia la secondaria, e la prossima regola de' costumi, non si deue intendere per la nuda ragione illustrata dal Sol lume naturale, ma che sia regolata ancora da precetti della Diuina

legge,e con questi precetti la legge eterna s'intima,e regola l'humana raggione;e gli precetti ci vengono intimati, come dice il S. Dottore *vel naturaliter,vel per doctrinam,vel per infusionem.* Per i precetti, o s'impongono l'osservanza d'alcune cose,o si prohibiscono , onde la nostra raggione si regola ò in far l'attioni,o d'astenercene, e i precetti vẽgono imposti,o dalla natura, o dalle leggi positive , Divina,& humana.

Sino quì della moralità in genere,hor vediamo,quali siano le sue specie , e in che consistono; sono due le specie del morale la bontà,e la malitia, cioè sono di due specie, gli atti morali;altri sono buoni,e degni di premio, e lode, altri maligni, oggetti di castigo, e di biasmo. Dal conoscere in che consista l'attione moralmente buona,s'arguirà che cosa la renda mala. Per esser buona un'attione si ricercano tutte le conditioni,che devono concorrere à farla buona , secondo quel detto commune . *Bonum ex integra causa , malum ex quocumque defectu .* Convengono bontà,e perfettione , e'l perfetto è quello,à cui niente manca di tutto ciò, che se gli deve,onde l'atto buono è tale per ogni verso per l'effetto buono , per un fine retto, per le circostanze convenienti , e per tutto altro, che deve concorrere à perfettionarlo . Ma in senso formale , e in rigor teologico , la bontà morale d'un atto consiste in un'ordine all'oggetto tutto conforme alle regole de'costumi , alla legge Diuina,e al retto dettame della raggione ; perche se l'oggetto nel suo esser fisico è specificatiuo dell'atto ancor nell'esser fisico;questo considerato nell'esser morale prenderà la sua specie

cie dal medemo nell'esser morale; e l'oggetto è nell'esser morale, quando si prende come conforme, o dissonante dalle regole de'buoni costumi.

Quindi si cava qual sia, e come si constituisce la malitia morale d'un'atto humano; all'hor sarà, quando l'attione è in ordine ad vn oggetto difforme dalle rette regole de' costumi. L'esempio della bontà, e malitia morale d'un'atto per ordine all'oggetto conforme, o difforme dalle regole de'costumi ce l'insegna l'Apostolo nel desiderio, che uno ha del grado di Vescovo, che è l'oggetto del desiderio; questo hauerà bontà morale, e sarà un desiderio concernente alle regole della raggione, quando ancor l'oggetto, che è l'eminenza di quel grado sarà conforme all'istesse regole, cioè quando il desiderio per mezzo di quella dignità si conformerà alla rettitudine della raggione; *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*; Mà l'istesso Apostolo descrive, come deve esser buon questo oggetto per rifonder bontà morale al desiderio. La dignità Vescovale, dice egli, va accompagnata da molte pensioni, di una vita irreprensibile, d'un'angelica castità; d'una soda, e non dozzinale dottrina; d'una cōtinenza, e sobrietà singolare; d'una caritatevole liberalità; d'un fervore incomparabile di portare al porto di salute i sudditi; d'una mansuetudine mai alterata dall' iracondia; d'una santitá esemplare; d'un'operare à gloria di Dio, e à giovamento de' prossimi. Quando da queste regole vien regolato il desiderio del grado Vescovale, e si vuol soggiacere à tutte queste pensioni,

ni, è santo, & ha un'ottima moralità; ma quando sarà per fine d'ambitione, e senza pensiere d'adempire le grandi obligationi, che seco porta quella dignità, sarà corrotto, deprauato, e haverà malitia morale.

Fuor delle sudette due specie d'atti morali buoni, e mali non v'è altra specie di moralità, onde restano esclusi dalla moralità quei atti che si dicono indifferenti, che non sono ne buoni, ne mali, ma non ripugnano esser dell'vna, o dell'altra specie, se si gli prefigge un'oggetto conforme, o difforme dalla raggione. Così è di parere l'Angelico. *Actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Vnde si obiectum actus includat aliquid, quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus secundum speciem suam sicut dare eleemosinam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem sicuti furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut leuare festucam de terra, ire ad campum, & huiusmodi, & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes; hic art.* 8. L'esser morale si prēde dalla convenienza, o disconvenienza dall'ordine della raggione, e dalle leggi; onde quando vn'attione ne conviene, ne disconviene dal sudetto ordine, resta sol nell'indifferenza, non ha esser morale; potrebbe però riceverlo, se s'accorda, o discorda dalle regole delle moralità. L'andare al Campo è una operatione indifferē-

te,

te,ne può attribuirsi à malitia, ne à bontà, ma se s'ordina à vn cattiuo fine sarà atto malitioso per discordare dalle rette regole della raggione,e se à vn buon fine, sarà ancor egli buono. L'indifferenza dunque d'un'atto consiste nella negatione dell'vna, ò l'altra specie di moralità, che è la bontà, e la malitia, ma con capacità di potersi ridurre all'vna,o all'altra specie,se vi s'aggiunga vn fine,o vna circostanza malignante,o buona.

Vero è che vn' atto indifferente procede dalla volontà deliberatamente,onde è atto humano,ma non morale; per essere un atto humano,basta che proceda liberamente dalla volontà,secondo il suo essere fisico; ma per essere morale, bisogna, che non solo proceda liberamente dalla volontà, ma ancor con modo morale, e all'hor soccede, quando vien regolato dalle regole della moralità, che sono le leggi, e il dettame della ragione regolato dall'eterna legge. La legge circa gli atti indifferenti, dice S. Tomaso ne gli prohibisce,come vitiosi, ne gl'impone come buoni, ma sol gli permette, cioè non gli cura,ne gli cale, che si facciano, o non si faccino, perche non vi scorge, ne bontà ne malitia. Così ancor la legge eterna rispetto à gli atti indifferenti non regola la nostra raggione,ne gli detta come devonsi esercitare; quella è regola sol di ben oprare, non d'oprar atti indifferenti,onde da quella in essi non può risultare moralità alcuna.

Habbiamo di sopra assignato le regole della moralità,e sono la legge eterna, e'l dettame della raggione, che è all'huomo come vn' in-

intimatione di quella, perche quando l'huomo si sente dettar dalla sua raggione, questo doversi far, quello fuggire, è la legge eterna, è Iddio, che comãda, o prohibisce, e insegna il modo d'operare. Habbiamo ancora assegnato le specie della moralità, e sono la bontà, e la malitia, che si ritrovano ne gli atti humani. Hora vediamo, quali siano i principij, e le cause, che cagionano ne'nostri atti la bontà, e la malitia. Tre se n'assegneno da S. Tomaso, l'oggetto, le circonstanze, e'l fine.

L'oggetto nella presente materia non si prende per tutto ciò che si propone alla volontà, perche ancora le circostanze, e'l fine à quella si propongono dall'intelletto, ma non in ragione di oggetto, onde si prende sol per quello, che è il primo à proporsi, e à cui è la prima mira della volontà, e poi questa da quello si porta alle circostanze, e al fine. L'oggetto preso in questa guisa dà la prima, e la specifica moralità à gl'atti humani; questi per loro essenza non sono enti assoluti, ma respettiui, & ordinati ad altro non solo nell'esser di natura, ma ancora nell'essere morale; onde prendono la loro essenza da quello che guardano, e questo è l'oggetto, che se gli propone; e conforme l'essenza negl'enti assoluti si prende dalla forma, che li costituisce, e li distingue da ogn'altro, così l'essenza negl'enti respettiui si prende da quello che guardano, come sono gl'habiti, gl'atti, e le scienze, che sono come vna via al termine, e come vna potenza perfettibile alla forma perfettiua. Se dunque gl'atti humani sono nella

linea, e sfera degl'enti respettiui, dall'oggetto, che guardano come loro termine perfettiuo, prenderanno la specie, e la loro essenza, non solo nell'essere naturale, ma ancora nell'essere morale. E conforme la moralità formale dell'atto humano si regola dal dettame della ragione; così ancora la moralità obiettiua dell'oggetto per specificar l'atto humano nell'esser morale si deue prendere dalla conformità, ò difformità che egli hauerà dalle regole morali; che se egli si conformerà col dettame della ragione, rifonderà all'atto bontà morale, se da quello sarà dissonante, sarà cagione che l'atto della volontà sia moralmente malo. Onde conchiude l'Angelico Dottore: *Sicut enim in naturalibus primum malum est, si res genita non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in moralibus est, quod est ex obiecto. hic art. 2.* Sia l'esempio del sudetto il cibo; se questo si prende con sobrietà, e per mantener la vita, darà all'atto bontà morale di temperanza; ma se accantonata la ragione faremo preualere il senso, e'l mangiaremo ad vsanza brutale, mai satiandoci, sino à pericolarui anche la salute corporale, rifonderà all'atto morale malitia di gola.

Dal sudetto esempio si caua, che l'oggetto per specificare l'atto humano nell'esser morale non si deue considerare nel suo essere naturale, perche potrebbe essere che due atti di diuersa specie morale, l'vno buono, e l'altro maligno guardano vn'istesso oggetto nell'esser naturale, & entitatiuo; & vn solo oggetto non basta

basta per specificare diuersi atti, onde almeno bisogna, che vno oggetto habbi in se due moralità diuerse per dar diuerse specie morali à due atti, e all'hor sarà, quando l'istesso oggetto sarà difforme, ò conforme al dettame della ragione, e secōdo queste formalità non sarà vno, ma doppio oggetto.

Le circostanze di sopra spiegate ancora risfondono all'atto humano la moralità ò di bontà, ò di malitia, onde si chiamano circostanze morali. S. Tomaso le paragona alle cose naturali, e dice, che conforme in queste la bontà, e la perfettione non solo si prende dalla lor forma sostantiale, che gli dà la specie, mà ancora dagl' accidenti; per esempio nell'huomo la bellezza non solo viene dall'anima, ma ancor dalla figura, e debita proportione de'membri; così ancora l'attione humana non solo prende l'esser morale di bontà, ò malitia dall'oggetto, che è il primo à dargli tal'essere, e però è come la forma, che gli dà la specie, ma ancor dalle circostanze, che sono come accidenti, che se gl'aggiungono per accrescergli, ò diminuirgli la moralità.

Tutto ciò si fonda, perche l'esser morale si prende dalla conuenienza, ò disconuenienza dal dettame della retta ragione, e dalle leggi; e le circostanze ancora, come l'oggetto possono hauer questa conuenienza, ò disconuenienza, onde quando s'aggiungono all'attione humana, gli rifondono la loro moralità di bene, ò di male; per esempio; non solo è contro il dettame della ragione il toglier l'altrui, ma ancora il commettere vn furto in luogo sagro, che è la

circostanza di luogo. Così ancora dell'altre circostanze. Vn peccato sarà di maggior grauezza se si commette da vna persona publica, e di gran portata, che è obligata ad essere esemplare di bontà à gl'inferiori; ò in tempo quando tutto il popolo per placare l'ira giustissima di Dio stà in penitenza. E tutte le circostanze che sono morali risondono all'attione la moralità di bontà, ò di malitia, e se le circostanze non si prendono secondo la conuenienza ò disconuenienza del dettame della ragione, non saranno morali, ma solo saranno accidenti fisici, che s'accompagnano coll'attione.

La circostanza della persona per dare all'attione la sua moralità non basta che concorra accidentalmente, e materialmente, ma ancora si deue considerare che concorra essentialmente; per esempio, non è di maggior valore la comestione del Rè, che d'vn plebeo, perche la dignità Regia, rispetto alla comestione materialmente vi concorre; ma l'humiliatione d'vn Rè è di maggior valore morale, che quella d'vn rustico, perche à tal'atti d'humiltà vi concorre essentialmẽte la regia dignità, che ancor s'humilia; e però, come vedremo nel Trattato dell'Incarnatione, l'attioni di Christo furono d'infinito valore, perche concorreua à farle l'infinita Maestà del Verbo Diuino.

Bisogna però auuertire col nostro S. Dottore, che le circostanze alle volte danno all'attione la moralità diuersa da quella, che gli vien data dall'oggetto, perche haueranno speciale, e diuersa conformità, ò difformità dalle regole morali; come chi rubba per fornicare; la deformità

mità che è nella fornicatione è di diuersa specie da quella che è nel furto; Et alle volte non mutano la moralità, ma solo accrescono la medema, che viene dall'oggetto, perche non mutano la conformità, ò difformità dalle regole morali, che hà l'oggetto, ma sol la modificano, come chi fà vn'atto d'amor intenso, ò chi ruba in gran quantità, la maggior perfettione dell'atto, ò la maggior quantità non muta la specie della moralità, che si riceue dall'oggetto, ma sol la modifica, e l'accresce.

Il fine si numera frà le circostanze, ma perche rispetto all' humane attioni hà vn special priuilegio, onde quelle, come dice l'Angelico, sempre son drizzate ad vn fine: *omnes actiones humanæ sunt propter finem, hic art.* 1.; però noi col medemo S. Dottore, ne parliamo à parte. Si distingue nel fine dell'opera, e dell'operante; il fine dell'opera è quello, à cui da se stessa s'ordina l'operatione, come la limosina s'ordina da se al solleuamento dell'altrui miseria; il fine dell'operante è quello che si prefigge l'operante, come chi fà la limosina per vanagloria; alle volte però è l'istesso il fine dell'opera, e dell'operante, come chi fà la limosina per souuenire il bisognoso. Al presente parliamo del fine dell'operante; e diciamo, che quello frà le circostanze è il principale à dar all'atto humano moralità di bontà, ò di malitia fuor di quella, che gli viene essentialmente dall'oggetto: *Actiones humanæ*, dice S. Tomaso, *& alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit; hic art.* 4. Suppone il fine nell'

attione humana la bontà, ò la malitia, che hà dal proprio oggetto, e ve n'aggiunge vn'altra, perche il fine hauerà vna speciale conuenienza, ò disconuenienza colla retta ragione, da cui si prende la moralità dell'atto. Onde chi fà la limosina, & hà voto di farla, la sua misericordiosa attione hà due bontà, e all'vna, e all'altra corrisponde distinto il merito; L'vna hà dall' oggetto, che è il solleuamento dell'altrui miseria: e l'altra dal fine, che hà l'operante d'osseruar à Dio la promessa di souuenire il suo prossimo, che è vn'atto, che appartiene alla virtù della Religione. Così ancor del male; il furto dal suo oggetto è malo, e se il Ladro rubba per fine di commettere vn'adulterio, al peccato del furto s'aggiunge il peccato dell'adulterio mentale.

Al presente si deue auuertire, che l'attione per riceuer bontà morale dal fine dell'operante, non basta che quello in se sia buono, ma ancor si ricerca, che sia proportionato all'attione secondo le regole della retta ragione; & all'hor sarà così, quando il fine men principale, e men nobile s'ordina al principale, & al maggiore, e se si farà al contrario, l'atto sarà vitioso; come chi ordinasse l'Oratione per la conseruatione delle cose temporali, come per fine principale.

Dal sudetto si caua, che la bontà, e la malitia, che l'attione riceue dal proprio oggetto è essentiale, & inuariabile, perche sempre hà l'istesso oggetto, che gli dà la specie; ma quella che riceue dal fine dell'operante è accidentale, e variabile, perche può l'operante à suo piace-

re

re prefiggere hor vn fine, hor vn'altro alla sua operatione; & alle volte non hà altro fine, che quello à cui da se s'ordina l'operatione, che è il proprio oggetto, come chi fà la limosina non per altro fine, che per souuenire al bisognoso.

Per essere l'attione moralmente buona, & honesta in riguardo del fine, non è necessario, che dall'operante s'ordini espressamẽte all'vltimo fine, che è Iddio; basta che quella habbi il suo oggetto honesto, e buono, e da questo riceuerà sufficiente bontà per esser meritoria, e degna di premio; e che dall'operante non s'ordinò à fine cattiuo, perche da questo restarebbe vitiata, e corrotta. Onde se si farà la limosina per solleuare le miserie del prossimo, sarà buona, e degna di premio; e benche l'operante non ordini espressamente la sua buona operatione à Dio, questa da se stessa à Dio si drizza, perche Iddio è l'Autore di tutto il bene, di tutte le virtuose operationi, facendosi in vigor della sua gratia; basta dunque che si operi bene, perche così, è far interpretatiuamente ogni cosa per Dio. Ma se tal'vno vi fosse, che hauesse in tutte le sue buone attioni l'attuale intentione di farle per Dio, sarebbe segno di maggior diuotione, & attentione ne gl'esercitij dello spirito.

E' di tal forza vn mal fine, che hà l'operãte, che toglie dall'attione ogni bontà, che gli conuiene per ragione dell'oggetto moralmente buono, onde quando v'è quello che la maligna, hà vna sola moralità, che è tutta malitia, nè può dirsi buona per l'oggetto, e mala per il mal fine, ma da questo resta tutta macolata, e cattiua. Come chi fà la limosina per acquistar

aura di Mondo, gloria da gl'huomini; quella non è buona, non è attione di virtù degna di lode, ma dal mal fine gli vien tolta ogni bontà, e gli vien da quello communicata la sua malitia, onde resta del tutto malignata: *Cum aliquis*, dice S. Tomaso, *vult dare eleæmosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id, quod in eo est, malitiam habeat. 2. dist. 38. q. 1, art. 1.* E l'istesso S. Dottore assegna la ragione: *Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; & ideo prout est volitum ab ipso est malum, unde voluntas eius est mala. hic quæst. 19. art. 7.* Quando vn'huomo fà la limosina per acquistarsi gloria dal volgo ignorante, la limosina non è più ordinata ad vn buono oggetto, da cui può prendere la sua bontà, ma dal superbo Limosiniere è ordinata al suo fine maligno, alla gloria del suo nome, onde perde i suoi priuilegij di misericordiosa attione, ordinata al sollieuo de' miseri per gradire à Dio, e serue come mezzo ad vn fine maligno, inteso dal vanaglorioso Limosiniere; e perche tutti i mezzi prendono la moralità dal fine, se questo è maligno, quelli ancor sono mali. Quel che si dice della forza del mal fine, che basta à macolar le buone attioni, si dice ancora d'vna mala circostanza, che rifonde la sua malitia all'attione, benche questa fusse ordinata ad vn buono oggetto, perche questo da quella macolato perde la sua bontà.

L'i-

L'istesso diciamo quando l'attione è mala per il suo mal oggetto, benche habbi vn fine buono, vna sola moralità in quella si ritroua, & è di malitia; come quando vno rubba per far delle limosine; l'oggetto maligno rifonde all'attione la sua malitia, e con maggior ragione, che il fine cattiuo, perche egli costituisce, e dà la specie all'atto nell'esser morale; tanto val vn sol difetto, che si frameschia nell'attione, che tutta la corrompe, conforme à quel principio: *malum ex quocumque defectu*; e da Christo si compara ad vn poco di fermento, che corrompe tutta la massa: *modicum fermentum totam farinæ cui injicitur massam corrumpit*, Luc. 12. Così l'oggetto cattiuo non sol rifonde all'attione la sua malignità, ma ancor corrompe il buon fine, e'l rende cattiuo; anzi il fine sempre sarà maligno quando è caggione d'vn male; onde la limosina mai sarà buona, quando è caggione del furto.

Tutte le sudette raggioni si fondano in ciò, che la moralità di bontà, o di malitia nelle nostre attioni si prende dalla convenienza, o disconvenienza della retta raggione, e dalle leggi che prescrivono non solo la sostanza delle nostre attioni, ma ancora il fine, e'l modo di farle, e la raggione detta, che la legge, e principalmente la Diuina si deve osservare con tutto rigore, e con tutte le conditioni, che Iddio in quelle prescrive, d'accordare l'attioni esteriori colla rettitudine interiore, che ricerca il buon fine, la santa intentione, che da Christo vien paragonata all'occhio, che se sarà senza luce, tutto il corpo sarà tenebroso; *Si oculus*

tuus

tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit; onde nelle nostre attioni se il fine non s'accorderà alla retta raggione, saranno come quello discordanti dalle Divine leggi, e in vece di gradire à Dio, saranno delle sue vendette oggetto odioso.

Benche nella medesima attione non possi vnirsi bontà, e malitia, ma da questa vien necessariamente quella destrutta; vna moral bontà però può star coll'altra ancor di specie diversa in vna attione, che una ne prenda dall'oggetto, e l'altra dal fine. Come ancora vn' istesso atto può hauer due diverse specie di malitia, e dall' oggetto, e dal fine. Così è di parere l'Angelico Dottorre. *Contingit vnum actum duorum vitiorum esse, dum actus vnius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; vt cũ quis furatur, ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem vero, luxuriæ Eodem modo in virtutibus contingit, quod actus vnius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicuti cum quis dat sua, ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem, charitatis 3. cont. gent. c.*138. La bontà, o malitia morale d'un'attione consiste nella conformità, o dissonanza dalla raggione; e un'attione può in due diverse maniere conformarsi, o discordare dalla raggione, onde può haver due moralità, o di bontà, o di malitia, vna dal proprio oggetto, e l'altra dal fine dell'operante; come chi digiuna per far penitenza de' peccati; il digiuno è vn' atto della virtù della temperanza, & ha il proprio oggetto conforme alla retta raggione, e il fine

di sodisfare per i peccati ancor conforme alla raggione viene origginato dalla virtù della penitenza, che è diversa virtù dalla temperanza, onde sono due moralità di bontà diuersa. Così ancora dell'atto vitioso, per esempio d'un furto col fine di fornicare; in quello si ritrovano due deformità, e dissonanze dalla retta raggione l'una per l'oggetto della robba tolta contro voglia del padrone, e l'altra per il fine lascivo; il furto, e la fornicatione vengono da due vitii diversi.

Si disputa da Teologi nella presente materia, se si diano gli atti humani indifferenti nel genere morale, cioè ne' buoni, ne mali, ma capaci di moralità ò buona, o mala; negotio importante per la coscienza, come si scorgerà dalla risolutione, che si farà fondata nel parere de' Santi Padri, e nelle Teologiche ragioni. Ma per decidere con giustitia la questione, bisogna discernere il certo dal dubioso. Al presente è certo, che vi siano atti indifferenti nell'ordine sopranaturale, come sono le limosine che fanno un infedele, e un peccatore indotti da un fine di pietà naturale; quelle perche non procedono dalla gratia, che è la radice del merito di vita eterna, nell'ordine sopranaturale non sono, ne meritorie di premio, ne degne di castigo, onde non sono ne buone, ne ree nell' ordine sopranaturale, e però non hanno moralità nell'ordine sopranaturale, benche l'habbino nell'ordine naturale. Onde la questione si riduce all'indifferenza de gli atti humani in ordine alla moralità di bontà, o malitia dell'ordine naturale, in cui possono esercitarsi così li

se-

fedeli, come gl'infedeli, così i peccatori, come i Giusti.

Ne la sudetta questione procede circa gli atti indeliberati, e quelli che hanno origgine sol dall'imaginatione, quali perche non si fanno colle debite circostante spettanti alla raggione non si possono dir con rigore atti humani, e liberi, onde sono indifferenti, ne sono buoni, ne mali per difetto di libertà, che è necessaria alla moralità della bontà, o malitia. Onde il dubio si riduce solo à gli atti humani fatti con libertà, e con deliberatione, con piena avvertenza, e debite cognitioni, dalle quali conditioni le nostre attioni si dicono con rigore atti humani.

Sopra di che il parere più fondato è dell'Angelico Dottore, che si diano gli atti indifferenti nella loro specie, e sono tali per l'oggetto, che guardano, e che in se non hà alcuna moralità, perche non è, ne conforme, ne difforme dalla retta raggione, come levar da terra vna festuca, caminare, andare alla vigna, e altre simili attioni. Ma quando queste attioni si fāno perche non sol dependono dall'oggetto, ma ancora da molte circostanze, e principalmente dal fine, necessariamente da questo hanno da riceuere una moralità ò di bontà, o di malitia. E tutto il fondamento del S. Dottore è questo. *Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali.* L'huomo è obligato ad operar conforme esigge la sua natura; egli è stato da Dio creato con alcuni doni natura-

turali, per i quali si solleva sopra l'ignobile natura de' bruti; l'hà favorito della raggione, che fù vn'intimatione della legge eterna, e vi deve sempre conformare le sue attioni; e conforme la legge eterna in Dio è come la sua raggione con cui sempre opera il perfetto ordinando ogni cosa à se stesso come ad un fine perfettissimo; così ancora la ragione humana deve servire all'huomo per regolar le sue attioni rettamente, e drizzarle ad vn fine honesto, e degno della sua nobile natura; e quando nol fà, la sua raggione, contro gli grida, gli rimorde la coscienza, e non lascia di rinfacciarli che non opera da huomo, ma da bruto, senza senno, e senza conseglio. E' proprio della raggione, dice il S. Dottore, ordinare l'attioni à un debito e decente fine, e'l non farlo, è ripugnare alla raggione, e vn far vn torto à Dio, che l'ha insegnata à ciò fare; onde per incorrere in vn male, basta non prefiggere alle nostre deliberate attioni un fine honesto; e benche l' attione per la sua specie, che prende dall'oggeto sia indifferente, la nostra raggione, deve farla raggioneuole, e accomodarla alle regole della prudenza, con prefiggerli un fine, che toglia dall'oggetto l'indifferente, e lo renda bene proportionato, e conforme al dettame della raggione.

Qual sia il bene conueniente alla nobil natura dell'huomo, qual il fine conforme alla raggione, si deve saper che il bene si divide in honesto, utile, e delettabile. L'honesto è vn bene, che esclude ogni deformità, onde è vn bene giusto, pio, e religioso, & è la misura, e la regola, che

che bilancia l'vtile,e'l delettabile, e questi non hanno carattere di bene, se non s'accomodano all'honesto, e specialmente il bene delettabile,che appartiene alla parte inferiore, & animalesca. Hor la natura dell' huomo, che è ragionevole hà simpatia col bene honesto, come concernente alla raggione, e se né i sensi conviene con bruti, da questi per la raggione deve distinguersi, in far godere à suoi sensi vn bene sensibile regolato dall'honesto; questo non si conosce da bruti, onde sol dal diletto sensuale la lor vile natura s'alletta, e però senza modo, e senza ritegno vi s'abandona, perche fuor di quello non hanno cognitione per conoscere vn fine più degno, e più nobile del bene sensuale. Ma l'huomo che hà la cognitione sollevata da sensi, può discernere un bene dall'altro, l'honesto, e concernente alla raggione, dall'immoderato, e conveniente sol à bruti, onde deve prefiggere vn più nobil fine alle sue raggionevoli attioni per segregarle dalle brutali, e tener la parte sensitiva soggetta, e regolata dalla raggione, e però non deve stimar suo fine il bene delettabile, ma ordinarlo all'honesto, e far che da questo si regoli nel goderlo.

Da quì si cava, che l'huomo essendo dotato di raggione, e questa, come dice il S. Dottore, è ordinata à vn debito fine, lodevole, e buono, egli è obligato per debito di sua nobil natura, prefiggere un' honesto fine à tutte le sue attioni, anche à quelle, che per il loro oggetto sono indifferenti, e far che queste da un buō fine regolate, si rendano moralmente buone, e se nol fà, quelle non resteranno indifferenti, ma

ne-

necessariamente saranno male; onde la bontà, e la malitia morale sono due termini, che in tal guisa circoscriuono l'humana attioni, che se da vno s'allontana, necessariamente va à incontrarsi nell'altro. E però le sudette attioni, che dal loro oggetto sono indifferenti, come andare alla vigna, dall'huomo, che deve operar da huomo con conseglio, e con deliberatione di raggione, si devono rendere buone, per un fine honesto, che se gli prefigga. E questa è la forza della raggione di S. Tomaso, che l'huomo in vigor della sua raggione, e operando deliberatamente, deve haver sempre vn fine, e però se questo sarà honesto, l'attione sarà buona, come andare alla vigna per solleuar la natura oppressa; se il fine sarà discoveniente alla raggione, l'attione sarà mala, come andare alla vigna sol per diletto, perche è contro la ragione hauer per fine solo il ben dilettabile, come l'hanno i bruti.

Questo è quello che volea significare il Regio Profeta con dire; *Constitue, Domine, legislatorem super eos, vt sciant Gentes, quoniam homines sunt*, *Psal.9*. Cioè manda Signore vn Legislatore, che insegni all'huomo d'essere huomo, e che sappi l'obligatione di sua natura, che è di operare conforme alle regole, e dettame della ragione, che esigge l'operationi humane ordinate à vn retto, & honesto fine, e questo preferire ad ogn'altra cosa, e che l'operationi della parte inferiore s'ordinino à fini ragioneuoli; e non si porti come vn giumento, in cui non è intelletto, onde attende solo à sfamarsi di beni sensibili. Venne il Legislatore, e fù il Verbo in-

incarnato la Diuina Sapienza, e disse, che l'huomo hauea à dar rigoroso conto à Dio anche d'vn'otiosa parola: *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij, Matth. 12.*

Sopra questa sentenza del Redentore San Tomaso fonda vn'altra ragione per dimostrare, che ogni attione, quante volte dall'huomo si fà con precedente conseglio, e deliberatione di ragione, necessariamente hà da essere ò buona, ò mala; perche se d'ogni parola otiosa s'hà da far vn rigoroso esame auanti al Diuin Tribunale per condannarla come colpa, con maggior ragione l'attioni che son di maggior peso, e di più rilieuo, se saranno otiose, sperimenteranno come colpe più graui le giustissime vendette del Giudice eterno. Sono otiose quell'attioni, che in vigor del proprio oggetto sono indifferenti, e possono rendersi moralmente buone, se ad vn'honesto fine s'ordinassero, e si trascura di farlo, onde Geronimo dice: *si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus. in Psalm.* 16. Furono rimprouerati come otiosi quei operarij, perche non s'adoprauano per quel fine, à cui era ordinata la loro attiuità, e talento di fatigar, e coltiuare la vigna; *vt quid statis hic tota die otiosi. Matth.* 10. Ogn'huomo è mandato à questo Mondo per esercitarsi secondo il gran talento, che riceuè da Dio della ragione, onde nelle sue attioni non deue tenerla otiosa, ma sempre seruirsene; e quanto opra, far che tutto sempre corrisponda à quella, come regola, che gli prefigge vn fine honesto, che

è il

è il bene concernente alla ſua nobil natura, altrimente le ſue attioni ſarebbono inutili, e vane, e però male, e degne di caſtigo, come che in quelle ſi occupano vanamente le noſtre potenze, e ſi conſuma il tempo, che da più aſſennati ſi ſtima pretioſo; onde Bernardo auuertiua i ſuoi Monaci à non perderlo in otioſi diſcorſi, perche da quello dipendea il traffico di loro ſalute: *Nemo veſtrum Fratres parui æſtimet tempus, quod in verbis conſumitur otioſis ſiquidẽ tempus acceptabile eſt, & dies ſalutis.*

Dal ſudetto ſi caua, che quante volte l'huomo opera come huomo, cioè con auuertenza di ragione, con conſeglio, e deliberatamente, ſe non fà le ſue attioni con retto, e debito fine, & accomodato al dettame della ragione, & alle regole della prudenza, pecca almeno venialmente, perche in ogni ſua libera, e deliberata attione deue operar da huomo, e non da bruto, e far sì, che la parte ſuperiore della ragione ſia la regola, che gouerni le ſue operationi.

Ma per togliere dalla coſcienza ogni ſcrupolo, e per bene oprare, diamo alcune regole per ſaperci gouernare nelle noſtre attioni. Quando noi diciamo, che ſiamo obligati à drizzar le noſtre attioni ad honeſto fine per renderle buone, e meritorie, non è neceſſario in ogni noſtra attione hauere vn'attentione attuale d'ordinarla ad vn fine honeſto, ma baſta la virtuale, che è originata da vn'attuale, e precedente intentione d'eſercitarci virtuoſamente in tutte le noſtre attioni, e drizzarle à vn fine honeſto, e come ad vltimo fine, à Dio. E quando habbiamo hauuto queſta intentione attuale,

quante volte questa non si ritratta con vna contraria intentione, per vn peccato mortale, tutte le attioni, che seguiamo à fare, saranno virtuose, e grate à Dio, e così si rende facilissima cosa à sempre, & ad ogni momento meritare, ancor quando dormiamo.

Quando diciamo che l'huomo è obligato à drizzar tutte le sue operationi ad honesto fine, altrimente pecca; intendiamo, quando l'huomo opera come agente morale, con libertà, e con deliberatione di ragione, auuertendo con tutto rigore à ciò in che si adopra. Ma non sempre è in sua potestà operar con consiglio, e deliberatione di ragione, perche hà la ragione ligata à i sensi, e le sue operationi intellettuali dipendono da corporei principij, che non sono sempre soggetti alla sua libera potenza, e la libertà è necessaria à gl'atti morali; onde gl'atti indeliberati, e quelli che hanno origine dall'imaginatione, che non possono chiamarsi atti humani, come mouere vn piede, alzar le mani, girar gl'occhi, & altri simili attioni sono fuori dell'essere morale, e però nè buone, nè cattiue, e restano indifferenti, ma se sù quelle si sueglia la ragione, auuerte il senno, ancor sono capaci di moralità, e di honesto, ò cattiuo fine.

A che deue giungere l'honestà del fine per rendere le sensitiue attioni conformi alle regole della ragione; non si deue stimare che il fine deue esser circoscritto da esquisita bontà, e fina virtù; ma basta che sia la conseruatione ò dell'indiuiduo, ò della propria specie; onde chi si trattiene con moderatione in vn lecito gioco, ò chi và alla vigna per solleuare, e ri-

crea-

creare l'animo oppresso dalle cotidiane fatighe, è vn fine honesto, che è la conseruatione del proprio indiuiduo, e rende l'attione buona, e meritoria; perche non è contro la ragione, anzi ad essa è conueniente, che si proueda con honesta ricreatione alle fiacchezze dell'humana natura, che alle volte manca per le continue facende. Chi mangia cibi conuenienti al suo stato per sostentamento del proprio corpo, fà vn'attione moralmente buona; onde S. Tomaso dice: *hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur, art. 9. ad 3.* Chi vsa il matrimonio à fine di generar figliuoli per la conseruatione dell'humana specie, questo fine honesta l'attione; ma se nelle sudette attioni il diletto s'hà sol per fine, s'opera ad vsanza de bruti, e si pecca, e quel che nel bruto è natura, nell'huomo sarà vitio. Onde Agostino dice: *Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiscentiæ verò satiandæ, sed tamen cum coniuge, propter fidem thori, venialem habet culpam. lib. de bon. coniug.* Così ancora in qualsiuoglia altra operatione sensitiua, in cui s'accompagna il condimento d'vn diletto sensuale, se questo s'hà per fine dell'operatione, s'opera contro il retto ordine d'operare, e v'è colpa; perche come dice S. Tomaso, le dilettationi non si deuono stimar per fine delle nostre operationi, ma sol come mezzi saporosi per le operationi, acciò si faccino per la conseruatione dell'indiuiduo, ò della specie: *Diuinus intellectus, qui est institutor naturæ, apposuit delectationes propter operationes.*

Benche nell'operationi sensitiue non si ha per fine il diletto, ma l'honesto, ancor la ragione detta, che il diletto si deue prendere à misura, e la prudenza il bilancia, e'l concede sol moderato, e concernente alla natura dell'huomo, che non deue far come il bruto, che tutto si ci dà in preda, onde quella operatione, che per vn fine honesto sarebbe buona, diuentarebbe mala per l'immoderatione, & incontinenza. Così Agostino parla del vitio della gola; che bisogna star con cautela quando ci poniamo à mensa à mangiar per fine honesto di conseruar la vita, perche il diletto, che si prende dal cibo cominciò à seguir appresso, dietro la nostra operatione, e poi insensibilmente preeorre, e và auanti, e quel che era sol mezzo, si pone in stato di fine. *Cum salus sit causa edendi, & bibendi, adiungit se tanquam pedissequa periculosa iucunditas, & plerumque præire conatur, vt eius causa fiat, quod salutis causa me facere vel dico, vel volo. 10. conf. c. 31.* E però l'Angelico Dottore pone vna virtù, che la chiama Eutrapelia, il cui officio è d'assignare la sobrietà, e di prescriuere la mediocrità alle ricreationi corporali.

Mà se Iddio è vn Principe così liberale de suoi pretiosi doni, che premia anche le nostre operationi condite da piaceri terreni, quante volte sono esercitate col dettame della ragione, bilanciate colle regole della prudenza, & ordinate ad vn honesto fine; considerate che premij maggiori concederà à chi se ne priua per suo amore? Se la ragione come madre compassioneuole concede alla carne, e à sensi la lor portione misurata dalla discretione, e pur Dio fa

che

che à queste ricreationi della parte inferiore, corrisponda il premio; pensate se Iddio non allarghi la mano à premiare, se non prepara corone più pretiose, quando la ragione come vn Padre, che si fà regolar da vn'amor virile, nega alla carne leciti piaceri per auezzarla à seguire i vestigij dello spirito, à cui sono proportionati solo i contenti purgatissimi, che vengono dal Cielo, e non i sordidi, che hanno origine dalla terra? Questo volle significare S. Gregorio quando disse: *in examine iusti Iudicis mutat merita ordinum, qualitas actionum*. Oh che consolationi à torrenti; oh che porpore più fine, oh che sedie più honorate, oh che posti più riguardeuoli nella gloria, oh che corone più ricche si concederanno à quei che scordati della carne attesero à coltiuare lo spirito à differenza di quei, che non si diedero alle mortificationi.

Se l'huomo tiene obligatione d'ordinare tutte le sue operationi deliberate ad honesto fine, ne segue ancora che tale obligatione habbi origine da vn precetto, che hà vigor d'obligare, qual sia questo precetto se positiuo, ò naturale, bisogna supporre, che l'Autore della natura colla sua legge eterna hà ordinato tutti gl'agenti creati alle proprie attioni, e proportionate alla natura di ciascuno. Determinò gli agenti naturali con vna inclinatione, & istinto naturale, con cui si portano naturalmente alle proprie attioni, e fini connaturali. Non così gli agenti liberi, e intellettuali; questi sono dotati di cognitione intellettuale, haueano da conoscere le loro attioni, e fine proportionato

alla loro nobil natura, che è vn bene honesto, e virtuoso, & in se haueano ad hauer le regole per discernere il bene dal male; onde gli fù data la ragione, che gli fù vn'intimatione della legge eterna, che doueano adempire, e però la ragione naturale, che è nella nostra mente è vna participatione dell'increata, che è nella mente Diuina, e si chiama legge eterna, che detta, e prescriue il retto, e'l conueniente. Fuor di questa legge eterna, che è nella mente Diuina, come il primo dirigente; Dio diede, e prescrisse all'huomo altre leggi tutte ordinate à regolarlo nelle sue attioni, e sono i precetti del Decalogo, con cui impone l'osseruanza d'alcune cose, & altre ne prohibisce. Siche Iddio colla sua legge eterna regola gli agenti creati secondo la capacitá naturale di ciascuno; gli agenti naturali per mezzo dell'inclinatione naturale; e gl' agenti intellettuali colle leggi, e i precetti, onde l'huomo è ancora agente morale, che opera regolandosi colle leggi, e i precetti per far attioni conuenienti alla sua ragioneuole natura; principiando à regolarsi colla legge eterna, che regola la sua ragione, e prende ancora le misure delle sue attioni dalle leggi naturali, e precetti Diuini del Decalogo. Siche il genere del morale hà la sua origine dalla legge eterna, & increata, che è nella mente Diuina, che intima all'huomo quel che deue operare per mezzo del dettame della sua ragione, e d'altre leggi, e se non vi fusse la legge eterna, nè anche vi sarebbe genere morale, e l'huomo non sarebbe agente morale, come se cessasse d'essere il Sole, che è il princi-

pio

pio de i splendori nelle stelle, in queste suanirebbe il loro lume.

Hor ciò supposto dicono alcuni Teologi, che l'obligatione nell'huomo di drizzar tutte le sue operationi ad honesto fine, quante volte son regolate dal dettame della sua ragione, viene originato dal primo precetto del Decarogo d'amar Iddio, perche se in vigore di tal precetto siamo obligati d'amare Iddio sopra ogni cosa, e stimarlo come vltimo fine; à lui douiamo ordinar tutte le nostre operationi, almeno mediatamente, per mezzo d'vn'honesto fine. Altri dicono, che conforme vi è vn precetto naturale di non esser prodighi delle terrene sostanze dateci da Dio, acciò ce ne seruiamo con prudenza nel proprio, & altrui bisogno, per il medesimo precetto siamo obligati à non consumare il tempo vanamente, e non occupare le potenze dell'anima, e del corpo in inutili, & otiose attioni, perche le sostanze, con cui viue vn'agente morale sono le buone operationi. Altri dicono, che la sudetta obligatione venghi imposta all'huomo da vn precetto naturale di amar se stesso, che è vn preambolo all'osseruanza de' precetti naturali del Decalogo, perche l'huomo deue stimar la sua nobil natura intellettuale, e ragioneuole, per cui si solleua sopra l'ignobile natura de' bruti, che non operano per honesto fine, ma inclinati dall'istinto naturale à restar sodisfatti ne gl'appetiti sensitiui da vn sensibile diletto. Sono tutte opinioni probabili, ma si restringono à dar il precetto per naturale, come deue stimarsi.

Quel che al presente si deue auuertire,

che supposta la sudetta sentenza fondata nell' autorità de' Santi Dottori, possiamo assai meritare, se habbiamo l'attentione almeno virtuale, che è cosa facilissima ad hauerla, in drizzare tutte le nostre operationi à fini honesti, & à Dio, come ad vltimo nostro fine, e se trascurassimo l'intentione che è concernente alla nostra natura, demeritaremo ancora assai con perdere le nostre operationi, e'l tempo, che da Dio ci viene concesso per meritarci vn'abondante gloria. Onde S. Bernardo sgrida questi trascurati, e gli dice: *Tempus acceptabile est, & dies salutis. Volat verbum irreuocabile, volat tempus irremeabile, nec aduertit insipiens quid amittat. Libet confabulari, aiunt, donec hora prætereat, donec pertranseat tempus. O donec hora prætereat, quam tibi ad agendum pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam, miseratio conditoris indulget.*

Sin quì della moralità de gli atti humani in generale, hora de gli atti in speciale, e prima degl'interiori, che sono l'intentione del fine, e l'elettione de mezzi. Onde si dimãda, l'intẽtione che per il suo oggetto nõ è mala, ma buona, se resta vitiata da vna vitiosa elettione, come chi ha un'intentione efficace di far limosine, toglie l'altrui per farle. Si risponde che se l'intentione è necessariamente connessa coll' elettione, dalla malitia di questa resta corrotta, e depravata; così è quando uno toglie l'altrui per far la limosina, perche gli atti humani prendono nõ sol dall'oggetto, ma ancor dalle circostanze la moralità di bontà, o di malitia, e nel caso il

il furto,o altro mezzo vitioso è una circostanza dell'intentione, è un effetto che da quella siegue,& è un mezzo,di cui si serue, come d'aiuto per conseguire il fine, onde l'intentione resta vitiata dalla praua elettione di mezzi indegni. Ma quando la buona intentione non è connessa colla mala elettione, e questa solo è effetto della malitia dell' eligente,che colla buona intentione la congiunge,quella non resta corrotta, e depravata dalla mala elettione,come chi hà intentione efficace di far la limosina,e pensa farla con tuttte le buone circostanze; che poi toglia l'altrui per farla, il furto non pregiudica alla bontà dell'intentione, perche questa non intende commettere il furto, per far la limosina, ma pretende d'imprendere i mezzi concernenti alla caritatevole attione, onde il furto non è in rigor dell'intentione caritativa, ma viene originato dalla perversa elettione dell' eligente. Come ancora chi fà una limosina con retto fine, e doppo per diabolica suggestione l'ordina ad vna vana gloria, questo mal fine non viene originato dalla limosina, ma dalla malitia del Limosiniero.

E' di tal forza la mala elettione d'vn depravato mezzo,& hà così internata la malitia, che in nessuna maniera può togliersi dall'intẽtione d'un buon fine,onde non si può mentire senza peccato, benche sia per un buon fine di saluar al prossimo la vita,o d'impedire un grave danno. Non può una Vergine senza peccato uccidersi per scampar dalle mani d'vn' impudico assalitore. Il contrario è stimato da Santi Padri per erroneo; e l'Angelico Dottore il

il proua con dire. *Quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, & licitũ, quia ad hoc, quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant; bonum enim ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionisius dicit 4. cap. de divin. nomin. Mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam; cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est, & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente; Unde philosophus in 4. Ethic. quod mendacium est per se prauum, & fugiendum 2.2.q.110.art.3.* Quelche da se è male, e nel suo intrinseco, non può rendersi buono da vna causa esteriore, come se una cosa fusse negra per la sua essenza, non può farsi bianca per nessun capo; la bugia per la sua essenza è mala, perche è vna voce, o segno esteriore, che non s'accorda coll'interno, onde è cosa indebita, e contro la natura del dovere, e però da niuna causa può honestarsi, ne scusarsi di colpa da qualsivoglia ottimo fine. Il che vien confirmato da quel commune parere, che non si deuono fare i mali, acciò ne succedano de i beni. L'istesso deve dirsi dell'homicidio di se stesso, o d'altri per un buon fine.

Ma nella Sagra Scrittura si narrano molti fatti, che pajono contrarii alla sudetta verità. Al che risponde S. Tomaso. *Quod in sacra Scriptura inducentur aliquorũ gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos; si quæ tamen in eorum appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter, vel prophetice dicta fuisse.*

ſe. Nella Sagra Scrittura non ſi deve alle volte ſolo attendere al ſenſo litterale, ma ancora à i ſenſi miſtici inteſi dallo Spirito Santo, onde ſono miſterioſi quei detti, o fatti, che all'apparenza pajono mentite. Non mentì Giacobbe con dire al Padre; *ego ſum primogenitus tuus Eſaù*; perche à lui tocccavano le raggioni della primogenitura, che volea uſurparle il ſuo fratello Eſaù, onde deve intenderſi il ſuo detto non della perſona, ma delle ſue raggioni; conforme Gio:Battiſta fù detto Elia non nella perſona, ma per lo ſpirito di zelo, che di quello poſſedea. O ſi deve intendere, che Giacobbe parlò da Profeta, e con quel ſuo detto deſignava, che il Popolo minore, cioè de Gentili dovea ſottentrare in luogo del maggiore de Giudei. Nell'iſteſſa maniera ſi devono intendere altri fatti narrati nella ſagra Scrittura. In quanto à gli homicidii, di Sanſone di ſe ſteſſo, e di Mosè, che ucciſe ſenza peccato l'Eggittio, che volea opprimere il ſuo Hebreo, ſi deve ſtimare, che foſſero fatti per ſpeciale inſtinto, e iſpiratione dello Spirito Divino, che è padrone delle noſtre vite. Così ancor ſi deve ſtimare d'alcune Sante Vergini, e Martiri, che à ſcorno de carnefici moſtrarono anche in petto feminile il valor Chriſtiano con occidere ſe ſteſſe; Iddio l'aſſiſtè in quelle ſante riſolutioni.

Auuerte però S. Tomoſo, che la colpa, benche non ſi toglia, tanto più ſi diminuiſce, quanto più miglior fù l'intentione; così della colpa d'vna bugiá per vn buon fine. *Quanto bonum intentum eſt melius, tanto magis minuitur culpa mendacii* 22. q. 110. art. 2. E così ancora dall' al-

altre colpe in ordine ad vn buon fine; onde S. Agostino sopra il furto fatto per souuenire al prossimo bisognoso così dice. *Peior est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur.* E chi non sà, che minor peccato commette chi toglie l'altrui per souvenire i miserabili, che chi il togliesse per avaritia? Et à chi non è noto, che men peccato commette, chi dice la mensogna per vitare vn grave danno, che chi la dicesse per la consuetudine di mentire? E la raggione il dimostra perche chi ha vn buon fine, e per eseguirlo eligge di commettere vn peccato, non ha la volontà totalmente disordinata, e affettionata al peccato, come l'ha vn'altro che si move per fine del peccato, e nol commetterebbe se havesse altro mezzo per il suo buono intento, ma lusingato da vn buon fine, s'inganna, e conosce vn'apparenza d'honestà in quel mezzo, che realmente è cattivo. Onde se Iddio è misericordioso con peccatori, con quelli esercitarà cō più inclinatione la sua pietà, che riconoscono i loro errori in essersi fatti Ingnanar da un' apparenza di virtù, commettendo peccati per un buon fine.

Ma S. Agostino esponendo quel detto del Salmista *Rectos decet collaudatio*; dice; *rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Doviam haver legge solo con Dio, haver un cor retto, e accomodato solo alla divina volontà, onde doviam tralasciar d'eseguire anche i buoni fini, quando per eseguirli vi è offesa di Dio. La prima regola delle nostre operationi deve esser la legge eterna, che consiste nel dettame, che è nella mente divina, e à questo accomodare il detta-

me

me della nostra raggione, onde S. Tomaso dice, che tutta la bontà dell'humana volontà cōsiste nella conformità alla Divina, perche questa è l'istessa rettitudine, la santità per essenza, il sōmo bene, e l'vltimo fine.

Come dovemo, e in che conformare la nostra volontà alla Divina, nota l'istesso S. Dottore, che nell'ogetto della volontà si devono considerar due cose, una materale, che è quel che si vuole, e l'altra formale, che è la raggione di volere, che è il fine; e così l'humana volontà si può conformare colla Divina in due maniere, nel materiale, quando vogliamo quelche vuole Iddio; e nel formale, cioè nel fine, quando quelche vogliamo, lo vogliamo per l'istesso fine, per cui lo vuole Iddio. *In obiecto voluntatis duo esse consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis: sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu, & sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest, una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid, quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus, ex quæst. 23. de verit. art. 7.* Ciò supposto bisogna saper se si ricerca l'una, e l'altra conformità al volere Divino per esser la nostra volontà buona, e retta.

Per la parte del fine, noi siamo tenuti à cōformare la nostra volontà alla Divina in volere per l'istesso fine, per cui Iddio vuole. Tutto ciò che Iddio vuole, lo vuole come un bene

che

che ridonda al bene dell'Vniverso, e che à se stesso, e alla sua gloria termini, come ad ultimo fine, e perche questo è vn rettissimo fine, è tenuta la volontà humana à conformarsi in ciò alla Divina, perche come habbiamo detto di sopra la nostra volontà, come raggionevole è obligata ad accomodarsi sempre ad honesto fine. E qual più honesto fine, che voler ogni cosa per la gloria di Dio? questo è il sommo de beni, à cui tutte le volontà deuono cospirare, e desiderar, che ogni cosa si cominci, e perfettioni à gloria di Dio, onde la Chiesa addottrinata dallo Spirito Santo di questo prega Iddio, che tutte le nostre operationi habbino da lui il principio, e per lui finiscansi, con dire; *Actiones nostras quæsumus Domine, aspirando preveni, & adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio, & operatio à te semper incipiat, & per te cœpta finiatur.* Ma per adempire questa obligatione, da cui si cava merito grande non siano tenuti con atto formale, & espressamente riferire à Dio come ad ultimo fine le nostre operationi, ma basta haverne vna virtuale, & implicita intentione, e s'hauerà, quando intendiam d'operare per fine honesto, che da se, e di sua natura s'ordina à Dio, come ad ultimo fine.

Per queiche si vuole, che è il volito materiale, come lo spiega S. Tomaso, certo è che noi non siamo tenuti à conformare la nostra volontà alla Divina in volere una cosa particolare ancor di bene, se quella à noi non è manifesta, o per rivelatione, o per un precetto, per esempio à farsi vno Religioso, onde benche Iddio il voglia, e non ancor in qualche manie-

ra gli hà manifestato il suo volere, quello non è obligato à farlo; e però alle volte anche gli Angioli beati prima di saper la Diuina volontà sono frà di loro di contrario parere, come si racconta in Daniele al 10. E la Chiesa prega per la salute di tutti i fedeli, & à tutti la desidera, e pur tra quelli ve ne saranno molti da Dio riprouati. Dauide fù da Dio lodato per la risolutione che hauea d'edificargli il Tempio, e pur non era la Diuina volontà, che da lui fusse edificato, ma il volea dal suo figliuolo Salomone. Ogni vno però con humili preghiere deue sempre fare istanza à Dio, particolarmente ne' negotij rileuanti, à manifestargli il suo santo volere, acciò con ogni prontezza l'eseguisca. Ma quando si tratta di mostrare à Dio il feruore di seruirlo in alcuni fini generosi, farebbe bene di darci principio, raccomandandone prima à Dio il negotio, e doppo hauersi consultato colla Prudenza; perche se è voler di Dio, egli spianerà le difficultà, che se gli oppongono, e se non è suo volere, farà suo pensiere di darui impedimento, e noi vedendo suanita l'impresa buona doppo molte fatighe, che Iddio ancor premiarà, restiamne quieti, e godiamo che si preferisca alla nostra ancor buona volontà la Diuina, che è la migliore. Così il Santo di Padoa volea per Christo spargere il sangue, e se ne pose all'impresa, ma Iddio no'l volle Martire in effetto, il premiò come Martire di desiderio. Così il Serafico Francesco andò in Barbaria con intentione ò di guadagnar anime à Dio, ò per amor suo di lasciarui la vita, ma Iddio no'l volle martirizzato da

Bar-

Barbari, spedì dal Cielo vn Serafino, che'l martirizzasse con cinque piaghe. Così Teresa per desiderio di martirio s'auuiò alle Terre Infedeli, ma Iddio la volle martire d'amore, e mandò vn'Angelo à ferirli il cuore.

Ma quando ci è nota la Diuina volontà, particolarmente per vn precetto espresso nella legge Diuina, ò per vna prohibitione, all'hora siamo obligati di conformare, e soggettare la nostra volontà alla Diuina, perche la Diuina volontà, che comanda, ò proibisce haue annessa la volontà di obligarci à fare, ò non fare alcuna cosa. Onde l'Angelico Dottore dice: *Et si non teneatur homo velle, quod Deus vult, semper tamen tenetur velle, quod Deus vult eum velle; & hoc homini præcipuè innotescit per præceptum Diuinum; & ideo tenetur homo in omnibus, Diuinis præceptis obedire. 2. 2. quæst.* 104. *art.* 4. Altri voleri sono in Dio, che non sono precipienti, come di beneplacito, di conseglio, e di permissioni, à questi non siamo obligati di conformar la nostra volontà, perche non hanno annessa la volontà di obligare.

E benche alle volte conosciamo qual sia la divina volontà, non siamo obligati di conformarci con quella secondo l'appetito sensitivo, o colla volontà come potenza naturale, anzi possiamo sẽza peccato voler il contrario; come alcuno conosce dall'effetto che vi è la Divina volontà nella sua infirmità, non è tenuto à compiacersene, e desiderarla secondo l'appetito sensitivo, perche questo naturalmente fugge dal nocivo, e questa inclinatione nõ è mala, ma

ma buona, perche quello così fù istituito da Dio, che fuggisse da tutto ciò, che machina destruttione all'huomo; e così ancor fù istituita la volontà come potenza naturale. Questa solo come agente morale, che deue attendere all'honesto, deue conformarsi colla Diuina volontà. Ancor Christo che è il nostro Maestro nelle regole di ben volere, secondo l'appetito sensitiuo, e secondo la nutura della sua humana volontà, si risentì, e sudò sangue all'apprensione della dolorosa morte, che hauea à fare, onde disse: *tristis est anima mea vsque ad mortem*, e pregò il Padre, che se fusse stato possibile, da quella il liberasse: *Pater si possibile est, transeat à me calix iste*; ma subito colla sua humana volontà come agente morale si conformò alla Diuina, e disse: *verumtamen non mea, sed tua fiat voluntas*.

Ma toltone il Diuino precetto, ò la prohibitione, ancor la nostra volontà come agente morale non è tenuta à conformarsi alla Diuina in quel che ella vuole, se non solo in ordine al fine, che egli intende della sua gloria da manifestarsi ò con i rigori della giustitia, ò con l'indulgenze della misericordia. Così espressamente il dice S. Tomaso: *Diuinæ voluntatis simpliciter in fine conformari tenemur, in volito autem non, nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem. q. 23. de verit. art. 7.* Quel che à Dio conuiene, e piace come Prouisore vniuersale, sarà nociuo al particolare, onde da quello può volersi, e da questo fuggirsi. E però dice l'istesso S. Dottore, che la volontà si porta al suo oggetto conforme gli vien

proposto dalla ragione, & alle volte da quella diuersamente si propone, e secondo vn modo come bene, e non secondo vn'altro modo: *Voluntas fertur in suum obiectum, secundum quod à ratione proponitur: contingit autem à ratione aliquid considerari diuersimodè, ita quod sub vna ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum*. Onde se s'attende al commune bene dell'Vniuerso, che à Dio spetta di conseruarlo, egli'l mantiene, e'l gouerna colla giustitia, che alle volte sfoga ne' terrori de castighi; ma se s'attende al particolare; à questo spetta di conseruare il proprio indiuiduo, e però deue fuggir tutto ciò che gli è nociuo, onde non è tenuto conformarsi colla Diuina volontà, che vuole il bene dell'Vniuerso, e sarà male per vn particolare. Per esempio; irritata la Diuina Giustitia dall'insolenze de'peccatori; risolue Iddio il castigo, e manda à vna Città la peste; questa calamità è vn mezzo da Dio eletto per manifestare la sua Giustitia, e per purgare quella Città da malfattori, & è vn bene conueniente alla Diuina volontà, che cerca la sua gloria, e'l bene del commune, ma perche ogn'vno particolare è obligato à conseruar la propria vita, fugge il pericolo, nè pecca, con procurar che non venga sopra di se quel che vuole Iddio, e giudica conuenirsi come cosa, che ridonda al bene del commune, onde non è tenuto in ciò conformar la sua volontà alla Diuina, mà solo è obligato à uolere il fine per cui Iddio opera. Siche ragioneuolmente può non uolersi ciò che Iddio vuole. Sopra di che dice S. Agostino: *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid,*

quid, quod Deus non vult. Tanquam si bonus filius patrem velit viuere, quem Deus bona voluntate vult mori. Quando si prendono i mezzi per fuggire il motiuo, che Iddio vuole per il bene commune, non si deue far con intentione di resistere alla Diuina volontà, e d'impedire le dispositioni della sua Prouidenza, ciò sarebbe graue peccato; l'intentione solo deue essere, di scampare quel che gli è molesto, e particolarmente Dio vuole che poniamo i mezzi per saluar la vita, e che non la cimentiamo ne' pericoli senza prudenza.

I Beati in Cielo si conformano in tutto colla Diuina volontà non solo nel fine per cui Iddio vuole, ma ancora in ogni cosa che egli vuole; la perfettione di loro felicissimo stato così ricerca, che godano, e si rallegrino in tutto ciò che Iddio vuole; e là sù solo s'attende alle cose vniuersali, & eterne, e all'istesso motiuo, per cui Iddio vuole, ma à noi è lecito attendere alle cose particolari, e temporanee, anzi alle volte siam tenuti di farlo, onde possiamo non volere come cosa nociua, quel che Iddio vuole come cosa conueniente alla sua Giustitia, & al ben commune. E benche la Diuina volontà in ogni cosa che vuole è rettissima, e giustissima, ella però vuole sotto vn motiuo vniuersale, e superiore al nostro, che è di volere secondo quelle ragioni che appartengono à Dio, come Prouisore, e Gouernator dell'Vniuerso, e come tale ancor giustamente permette i peccati, cōdanna all'inferno l'anime peccatrici, ma noi non possiamo volere giustamente la permissione de' peccati, e la dannatione dell'anime, per-

che à noi non ſpetta il gouerno dell'Vniuerſo, ma ſolo operar per ragioni, e motiui particolari, e particolarmente per il ben proprio, che eſclude ogni coſa nociua. Onde quando nell'Oratione Dominicale preghiamo Iddio che conforme in Cielo s'adempie la ſua volontà, ſi faccia ancora in terra; intendiamo della Diuina volontà precettiua, cioè che in terra s'oſſeruino i ſuoi precetti.

Sin quì della moralità dell'atto interiore, hora dell'atto eſteriore, che dall'interiore prẽde la bontà, ò malitia, perche da quello è regolato nell'eſſer conforme, ò difforme dalla ragione, e da quello participa la libertà, conditione neceſſaria all'eſſer morale. La difficultà intorno all'atto eſteriore è, ſe egli aggiunga, e accreſca all'atto interiore, dal quale hà origine, la moralità di bontà, ò di malitia; per eſempio, ſe è migliore la volontà efficace di dar la limoſina coll'effetto ſeguito, che l'altra ſenza dar la limoſina, ò perche non vi è poſſibilità, ò perche viene impedita; e della malitia; ſe è peggiore la volontà d'occidere vn'huomo, ſeguito l'homicidio, dell'altra ſenza di queſto ò perche non può, ò perche viene impedita.

Riſolue la difficultà S. Tomaſo, e dice, che ſe ſi parla del premio, ò pena eſſentiale corriſpondente all'atto interiore ò buono, ò reo, l'atto eſteriore non l'accreſce; all'iſteſſo modo merita vno che hà vna perfetta volontà di fare vn bene, che l'altro col farlo: *Actus exterior nihil adiungit ad premium eſſentiale! tantum enim meretur, qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum ſi faceret illud;*

vt

ut si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. in 2. dist. 4. q. 1. art. 3. Ciò chiaramente apparisce nella volõtà d'Abramo di sagrificare il figliuolo per obedire à Dio, e benche non fusse seguito il sanguinoso sagrificio, Dio il gradì come se fusse seguito, e gli bastò la pronta volontà del Patriarca preparato à farlo, onde gli disse: *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Sopra dice il Chrisostomo: *Quantum ad voluntatem cruentauerat dexteram Patriarcha, & per cutem pueri immiserat gladium, perfectumque obtulerat sagrificium: & idcirco Dominus, quasi sacrificio re ipsa consumato, laudat iustum. hom. 47. in Genes.* La pouera Vedoa pose nel Gazofilacio due soli minuti, doue gli altri poneano à man piena l'oro, e fù da Christo lodata, che hauesse più de gl'altri offerto, non in realtà di dono, ma in grandezza d'affetto, e di volontà di dar più, e superar tutti, se hauesse hauuto le forze pari all'animo generoso. Onde Cipriano sopra del fatto così discorre: *Viduam cum videret Dominus, non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans, & considerans non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit, Vidua ista plus omnibus misit in dona Dei.*

Gran consolatione per i poueri, dice S. Agostino, che se non hanno i sacchi, e piene le casse per dare in riguardo di Dio, non anderanno priui del merito della limosina, se haueranno l'arca del cuore piena di generosa volontà di dare ancor loro. *Quia si non habet saccus, vel arca quod dones, habet cor, & voluntas. conc. 1. in*

Psal. 105. Auanti gli occhi di Dio, dice Gregorio non è senza dono la mano, se il cuor sarà pieno di buona volontà. *Ante oculos Dei nunquam vacua est manus à munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate. hom. 5. in Euang.*

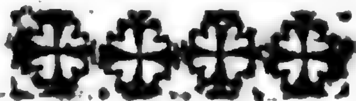
E nella malitia dell'atto interiore, che non riceua maggior malitia dall'esteriore, Christo dice che è dell'istesso peso ancor senza di quello: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Onde soggiunge Bernardo: *Quid planius, quod voluntas pro facto reputatur, vbi factum excludit necessitas? epist. 77.* E benche S. Agostino dica, che l'huomo si rende misero per l'atto interno della mala volontà, ma si fà più miserabile per l'atto esteriore in cui consuma l'iniqua volontà: *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur. lib. 13. de Trinit. c. 6.* Ciò si deue intendere non perche l'atto esteriore accresca maggior moralità di malitia essentiale, ma perche il peccatore si rende più miserabile nell'atto esteriore per vna malitia accidentale, che consiste in varij incommodi, che risultano al peccatore, delle potenze più inclinate al mal fare, de i sensi ottusi, e sordi à sentire il grido della ragione, e d'altri mali esteriori, e pene, che gli possono auuenire dall'humana giustitia, che castiga solo gli atti esteriori, che conosce, non gl'interiori à lei non noti.

La ragione, perche l'atto esteriore non aggiunge moralità all'interiore, è perche la bontà, ò la malitia, che dà il nome all'atto di buono,

no, ò cattiuo risiede solo nell'atto interiore, e da questo si denomina l'atto esteriore buono, ò reo; così dalla sanità, come parla S. Tomaso, che è intrinseca al corpo sano, deriua il nome di sano al polso, & alla medicina, onde si denominano sani dalla sanità con estrinseca denominatione, ma non aggiungono à quella nulla di sano; così dalla buona volontà deriua la bontà all'atto esteriore: *Sicuti à sano, quod est in corpore animalis, deriuatur sanum ad medicinam, & vrinam: hoc modo à bonitate voluntatis deriuatur bonitas actus exterioris. hic art. 3.* Come ancora sol nell'atto interiore, non nell'esteriore risiede la libertà, che è necessaria all'esser morale. Così ancor diciamo della malitia.

E se così non fusse, ne seguirebbe vn'inconueniente in pregiuditio di chi procura di meritare; che i doni della gratia, e virtù sarebbono soggetti come i beni esteriori alla fortuna, & alla violenza. Potrebbe tal'vno hauere vna volontà efficace di far vn bene, di dare vna limosina, d'andare alla Chiesa per orare, & vn' altro per violenza può impedirlo, onde il priuarebbe di quella bontà, che l'atto esteriore aggiungerebbe alla bontà dell'atto interiore. Non è così, *si voluntas prompta est*, dice l'Apostolo; già quel diuoto fà l'atto, & è l'interiore, da cui depende tutto il merito essentiale, questo non si prende dall'atto esteriore, che viene ordinato dalla buona volontà. Così ancor della malitia; habbi vno la volontà di fare vn male, se da vn'altro gli viene impedita l'esecutione, già il peccato è commesso, e n'hauerà dalla Diuina giustitia la douuta pena.

Auuerte però S. Tomaso, che all'atto esteriore ò buono, ò cattiuo corrisponde vn premio, ò vna pena accidentale, e però aggiunge all'atto interiore solo vna bontà, ò vna malitia accidentale. *Ad premium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ est ipsius actus exterioris secundum se; & ideo actus exterior adiungit aliquid ad præmium accidentale.* E'l mostra coll'esempio del martirio. Hà vn fedele vn cuor ardente di perfetta carità verso Iddio, e per lui vorrebbe spargere il sangue, e se ne sente struggere per desiderio, già è martire nel suo cuore, e n'otterrà da Dio il premio essentiale, che corrisponde al martirio; non hauerà però il premio accidentale dell'aureola, che corrisponde solo all'atto esteriore della passione, e tolleranza della morte, in cui è vna speciale difficultà da superarsi, hce non è nella sola efficace volontà di morir per Dio.



CA-

CAPO IV.

Le Virtù.

NOn potea esser più proportionata la fauolosa inuentione della Gentilità mensogniera, in fingere l'amor profano, come vn cieco fangiullo. Egli non hà occhi per discernere le vere bellezze dall'apparenti, e'l suo piacere non è per vn'huomo di senno, e di bambino. Egli giudica, che in un volto ben proportionato, e dall'ingegniera Natura nelle sue parti ben misurato consista tutta l'eccellenza della bellezza. Eh che non è per il grossolano giuditio de'sensi far concetto di vera bellezza; questa, estimatiua spetta come à Giudice competente alla più nobile potenza dell'huomo, all'intelletto, che si solleua dal caduco, e si porta à contemplare l'ideale bellezza, che è in Dio, e da quella discende alle creature, e di quella s'accende di puro amore, che all'increata bellezza più s'assomiglia. Quell' infinito vago, che in Dio è inalterabile, risplende variamente nelle creature, onde queste sono belle in diuersi gradi, tutte copie, e ideati della souranaidea. Quella sparge i suoi raggi, e da questi resta tutto l' Vniuerso abbellito. Ridono con dorata serenità i Cieli, folgoregia con luminoso volto il sole; compariscono scintillanti le stelle; si veste à ricami di fiori la terra; s'inbellettano con pretiosi colori le gioie, e s' affacciano alle guancie d'vn volto le gratie. Eh che non il più nobile di se stessa stam-

ſtampò in queſte ſenſibili creature, quella nobiliſſima idea; non fù imitato da queſti co porali ideati nelle più belle fattezze quell'e ſemplare di bellezza; e particolarmente non communicò ad vn corpo humano la bellezza come à i Cieli, con permanenza eterna, ma che correſſe alla corruzzione, acciò il cuor hu mano applicaſſe ad oggetti eterni gli affetti Vi ſono altre bellezze nell'huomo, in cui ri luce con più merauiglia la bella Imagine d Dio, ma non ſono oggetti di ſenſo, ſono dell uiſta di Dio amabiliſſimi ſpettacoli. Egli il creò con honorarlo ſopra le creature ſenſibili, ch eſprimeſſe nell'anima la ſua Imagine, e ſimili tudine, e più à lei s'aſſomigliarà, ſe colle virtù imiterà gli attributi diuini, e le perfettioni ec cellenti della ſua eſſenza. Le uirtù ſono i pre tioſi ornamenti dell'anima, ſono le doti ſingo lari di queſta Spoſa di Dio, ſono l'artificioſe vaghezze che accreſcono in eſſa le natiue bel lezze; onde può dirſi col Regio Profeta, che tutta la bellezza dell'huomo ſi ritroua nell'in terno ornato di virtù; *Omnis gloria eius ab in tus*; con cui più al viuo rappreſenta Iddio, che dal medemo Profeta ſi chiama il Signor delle virtù; E come dice Agoſtino l'anima otterrà in premio delle ſue virtù l'iſteſſo Iddio, di cui non può darſi mercede più degna. *Præmiũ vir tutis erit ipſe, qui virtutẽ dedit lib.22.de ciuit.c. 2.* Di queſti ſalutari ornamẽti dell'anima al pre ſente è il diſcorſo, acciò l'huomo inuaghito di eſſi procuri d'ornarſene per gradire à Dio.

S. Thomaſo diſiniſce la virtù; *Eſt bona qualitas mentis, qua recte viuitur, qua nullus*

male

male vtitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur hic art. 4. Vuole il S. Dottore, che la virtù sia vna buona qualità, vna perfettione aggiunta alle potenze dell'anima, e l'inclina, e le facilita all'operationi concernenti alla materia della virtù; tutti gl'accidenti operatiui, fra quali è la virtù, sono qualità, che addestrano le nostre potenze all'operationi. Ma perche vi sono delle male, e vitiose qualità, che dispõgono le potenze, in cui risiedono, à malamente operare, però il S. Dottore dice, che la virtù sia vna buona qualità in ordine à rette operationi. E perche la virtù dispone, e facilita la potenza, in cui risiede à bene operare; essentialmente è habito nell'ordine morale. La potenza considerata nel suo essere fisico è indifferente all'operationi morali, ò buone, o cattiue, onde à quelle deue determinarsi da un'altro conprincipio, e se questo è buono, come è la virtù, gli toglie l'indifferenza, e gli spiana le difficultà, che sperimentava nell'esercitio dell'operationi virtuose; se è malo come il vitio, all'istessa guisa la dispone ad operationi vitiose. Così ancora sono le potenze in ordine alle loro fisiche operationi. L'intelletto è indifferente à conoscere il vero, e'l falso, onde per conoscere le verità, e rifiutare le falsità, come oggetti improportionati alla sua schietta natura, e verace inclinatione ha bisogno della scienza, che ad esso vnita, con lui opera à fargli conoscere il vero per guardarsi dal falso.

Questa insufficienza delle nostre potenze in ordine à ben operare senza l'assistenza cooperatiua degli habiti, lo sperimentiamo ancor

nel-

nelle membra del nostro corpo, che da se non vagliono à fare alcune operationi artificiose senza la direttione habituale dell'arte. Date in mano ad vno inesperto vn musico istromẽto, che egli nel toccarlo, farà sentire un suono di dissonanze, e di sconcerti; fate che il Maestro l'addestri le mani, e le faciliti alle regole di ben sonare, farà sentire una soaue armonia, perche con quelle mani s'è vnita l'arte à pizzicar le corde con regole accertate. Così per ben accordare l'operationi dell'interiori potenze alle consonanze della raggione, alle regole della prudenza, son necessarie le virtù, che à quelle vnite, faranno un sol principio operatiuo di attioni virtuose, e senza le virtù le nostre potenze non haueranno operationi regolate, e se in vece di quelle sottentrano i vitii, saranno operationi vitali uscite da vna vita corrotta. Gli habiti seruono per compire l'insufficienza delle potenze, e darli aiuto à vincere quelle difficultà, che sperimentano nell'esercitio di quell'operationi, che alle volte superano, e sono contrarie alla loro natiua inclinatione; l'operar moralmente bene, che è concernente alla raggione è contrario al nostro appetito sensitiuo, che sperimenta vna special difficoltà nell'accomodarsi colla raggione alla rettitudine dell'operationi, onde ha bisogno d'vn'habito virtuoso per inclinarlo, e facilitarlo à soggettarsi alla superiorità della ragione, e alle regole della prudenza.

E' habito operatiuo la virtù, dice il Dottore angelico; *de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operatiuus ∫. hic art. 2.* E colla

po-

potenza in cui risiede vnito concorre à far l'operatione virtuosa. Onde della virtù, dice Ambrogio, che è sua proprietà esser feconda, e speciosa genitrice di attioni gloriose; e al contrario del vitio esser propria la sterilità, e deforme madre de' mostri. *Speciosa fæcunditas est bonorum operum; contraria enim speciositati sterilitas: quoniam qui priuatur specie, vel decore, in eo est malum; quod autem malum hoc sterile, & infæcundum lib. de Isaac c.7.* La virtù non è solo un bell'ornamento dell'anima, ma è vn potente braccio, di cui ella si serue per adoprarsi nelle sue più generose attioni; è vna spada, che non la tiene otiosa, ma la maneggia per mostrare il suo valore contro potenti nemici, non è vna lira, che da essa mai vien toccata, ma se ne serue per accordarla à i registri della raggione, e far sentire soaui armonie all'orecchie di Dio.

La virtù s'vnisce alle nostre potenze operatiue, e le solleua alla perfettione di principii vitali nella linea morale, cioè à viuere secondo la raggione, onde ancor ella concorre à far quell'attioni che sono conformi alla rettitudine della raggione, perche quell'habito, che perfettiona, e compisce una potenza in ordine all'operationi, à cui quella da se non era valeuole, ancor con quella concorre all' attione, & è nella sfera d'habiti operatiui, onde la virtù si distingue da altre qualità habituali, che perfettionano il soggetto, ma non in linea d'operatiuo, come sono nelle cose corporali la bellezza, e la sanità. Per migliore intelligenza di ciò si deue sapere, che l'attione vitale è l'at-
to

to secondo che procede dal principio vitale attiuo, quello è il viuere, questo è la vita. L'huomo in questa presente vita viue con tre vite, la naturale, la morale, e la sopranaturale, & hà à queste l'operationi vitali concernenti. Per la naturale, viue per l'anima, e questa opera per mezzo delle sue potenze intelletto, e volontà, che la perfettionano, e compiscono come uita attiua naturale, e concorrono con essa all'attioni vitali naturali, che sono l'intellettioni, e volitioni. Questa vita perche è la prima è all'huomo sostantiale, l'altre sono accidentali, ma non le riceue dalla natura, la morale l'hà dalle virtù, la supranaturale dalla gratia; e si come le potenze naturali perfettionano l'anima in raggione di principio attiuo, e con essa concorrono all'operationi naturali, così la gratia fa che viua con vita superiore alla naturale, e con essa concorre all'attioni vitali sopranaturali, e sono le meritorie di vita eterna; così finalmente le virtù, come habiti morali sollevano le nostre potenze à viuere con vita morale, e à poter fare l'operationi vitali moralmente buone, cioè accommodate alle regole della raggione, onde esse vi concorrono, come habiti operatiui, che perfettionano le nostre potenze à poter operar moralmente bene.

Nell'attione morale molte cose si considerano, l'entità fisica, la bontà morale, la maggior, o minor perfettione dell'atto, la facilità, e la prontezza nel farlo; la virtù concorre ad operar ogni cosa, ma con qualche differenza; à tutto quel che è di fisico, e di naturale nell'atto, non vi concorre come cosa sua, e proprio effet-

effetto, perche viene originato dalla potenza naturale, ma il tocca sol come soggetto in cui produce il proprio effetto della bontà morale; Ma à tutto ciò che è di morale nell'atto che è l'esser conforme alle regole della raggione, la virtù vi concorre à cagionarlo come proprio effetto, onde alla moralità dell'atto è la sua primaria mira, perche à cagionar la moralità nell'atto, che è la bontà non è valeuole la potenza naturale, e però ella supplisce al defetto, e la produce, cioè col suo aiuto la potenza produce l'attione moralmente buona; onde dice S. Tomaso; *Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, vbi ad hoc non sufficit propria ratio potentię quæst. seq. art.* 6. E'l Filosofo, dice, che per le nostre potenze siam potenti ad adirarci, & hauer misericordia, ma per gli habiti esercitiamo queste operationi bene, ò malamente, in cui consiste la moralità. *Potentias esse per quas sumus potentes irasci, & misereri, sed habitus, quibus male, vel bene 2. Ethic. c.5.* La virtù ancora produce nell'atto morale la facilità, perche ella congiunta alla potenza, fa che questa operi bene con diletto, e prontezza. Quelche habbiam detto della virtù morale, nell'istessa maniera diciamo, che il vitio concorre colle nostre potenze all'operationi vitiose.

Quelche habbiam detto di sopra dà maggior lume per intendere alcune particolarità della definitione data dal S. Dottore della virtù. Egli dice che la virtù è vna qualità; *qua recte viuitur*. Per questa particola, la sudetta

de-

definitione non solo contiene le virtù morali, ma ancora i doni dello Spirito Santo, con cui rettamente operiamo à verso della Diuina volontà; ma se vogliamo restringere la detta particola di ben viuere alle virtú distinte da i doni della Spirito Santo; il rettamente viuere si deue intendere à misura delle regole dettate dalla raggione, onde in questo senso le virtù fanno che l'huomo nelle sue operationi prenda le mosse dalla raggione perfettionata dalla prudenza; ma i doni dello Spirito Santo non ammettono discorsi di raggione, ne regole di prudenza humana, muouono l'huomo con moto straordinario, con subitanee illustrationi à fare alcune attioni, che superano le regole della raggione, e della prudenza; così fù il buttarsi spontaneamente la Vergine Apollonia dẽtro le fiamme preparate per il suo martirio; fù mossa dallo Spirito Diuino, che in quell'istante gli accese nel cuore maggiori fiãme, che non gli fecero apprendere il fuoco materiale.

La virtù, dice il S. Dottore, è quella, che niun può vsare malamente; *Qua nullus male vtitur*. Sdegna la virtù di seruire all'huomo, come mezzana per i suoi mali fini; è quell'arbore detto da Christo, di ottima radice, da cui non nascono se non buoni frutti; *non potest arbor bona malos fructus facere*; onde quando uno digiuna, ora, fa delle limosine nõ per altro fine, che d'acquistar honore, e riputatione al proprio nome, non sono queste attioni virtuose, perche non sono frutti, che nascono dalla virtù, sono frutti marciti, che hanno origine da vn

vna corrotta radice, che è la superbia, l'ambitione, che alle volte si veste delle diuise della virtù, per ingannare i sensi, che non hanno cognitione per discernere la vera virtù dall'apparente; onde Iddio che penetra sino al fondo del cuore per conoscerui ò la vera virtù, ò'l vitio con habito di santità, dice degl'Ippocriti: *populus hic labijs me honorat, cor autem eorum longè est à me.* Et Aristotele per dimostrar qual sia la vera virtù così la definisce: *est habitus, qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.*

Dice per vltimo S. Tomaso, che la virtù è quella, che Iddio in noi produce senza di noi: *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Questa particolarità conuiene solo alle virtù infuse; che non si producono dalla nostra attiuità, bẽche per le nostre attioni ci disponiamo per riceuerle da Dio; non alle virtù acquisite, di cui ne acquistiamo gli habiti per mezzo delle nostre fatighe, & attioni; onde senza di questa particolarità la definitione assignata dal Santo Dottore conuiene non solo alle virtù morali, mà ancora alle teologiche, & intellettuali.

In altra maniera il Filosofo descriue la virtù, egli dice, che è vn'habito elettiuo, che consiste nella mediocrità, secondo il giuditio d'vn Sapiẽte, e Prudente: *Virtus est habitus electiuus, in mediocritate consistens, prout Sapiens, & Prudens dictauerit.* 2. Ethic. c. 6. Questa definitione non conuiene alle virtù intellettuali, perche l'intelletto non è elettiuo, come è la volontà, nè alle virtù teologiche, perche per propria natura non vogliono mediocrità; con-

uiene ſolo alle virtù morali, che han la mira ad vn oggetto, che è in mezzo à due eſtremi dell'eccesso, e del difetto; come è la virtù della temperanza, che hà ſeco le bilancie per miſurare à peſo di prudenza, che quel che ſi prende à ſoſtentamento del corpo non ſia eccedente al biſogno, nè in tanta picciola quantità, che ſi manchi al neceſſario, e però il Filoſofo ſoggiunge, che ſi ſtia al giuditio, & al dettame ſauio, e prudente.

Spiegata la natura, e l'eſſenza della virtù, vediamo hora qual ſia il ſuo ſoggetto in cui riſiede, e ſi congiunge per facilitargli l'operationi virtuoſe. Certo è che le virtù non ſono immediatamente radicate nella ſoſtanza dell'anima, perche queſta opera ſol per mezzo delle ſue potenze, onde le virtù con queſte ſolo ſi vniſcono per operare. E' certo ancora, che le virtù non s'attaccano à i membri eſteriori del noſtro corpo, nè alle potenze vegetatiue, nè à i ſenſi eſteriori, queſti nõ ſon capaci di virtuoſamente operare, perche dall'autor della natura ſono ſtati deſtinati ad vna determinata funtione d'operationi naturali, nè hanno difficultà ne i loro eſercitij. Reſta ſolo il dubio ſe le virtù riſiedono nelle potenze dell'anima, intelletto, e volontà, ne i ſenſi interni, e nell'appetito ſenſitiuo.

Dell'intelletto diciamo, che ſe ſi conſidera da ſe, e nella propria linea, e non moſſo dalla volontà, non hà vna rigoroſa, e vera virtù, mà vna impropria, e metaforica. La vera virtù è quella, che rende buono il ſuo ſoggetto, e lo fà eſercitare in operationi moralmente buone, & in

& in ordine ad vn fine honesto, e regolato dalla ragione, in che consiste la bontà morale, onde le vere virtù morali non sono nell'intelletto considerato senza le motioni della volontà; questa sola potenza hà per oggetto, e per fine vn bene honesto, & ella sola può muouere l'altre potenze ad vn'honesto fine, onde prima della motione della volontà l'intelletto non può participare bontà morale, che è in ordine all'honestà dell'oggetto, ma resta solo colle sue intelligenze, colle scienze, e colla sapienza, che non gli communicano bontà morale, perche può la scienza vnirsi con la malitia, onde vno può essere buon Teologo, buon Filosofo, & esser peccatore; solo la vera virtù, che è la morale rettifica, e rende buono non solo il soggetto, mà ancor le sue attioni; e però di sopra habbiamo col Filosofo definito la vera virtù: *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* Mà la virtù metaforica, & impropria communica solo vn poter far bene quel che si fà, e quì si ferma, nè passa più oltre à indrizzar l'operante, e l'operatione ad vn retto fine, & à misura della ragione, che è il buono vso dell'operationi, e questa metaforica virtù può competere all'intelletto prima delle mosse morali della volontà, onde la scienza che è virtù metaforica, & intellettuale gioua all'intelletto ad intender bene il suo oggetto, e la verità, e lo facilita ad escluder tutte le fallacie, e le falsità, che s'oppongono alla verità. Così di tutti gl'altri habiti intellettuali.

Ma se desideriamo di rendere vn'intelletto non solo scientifico, mà ancora virtuoso di-

rigorosa virtù, bisogna che s'affettioni al bene honesto, ad vn fine, che ricerca la virtù, e questo dipende dalle mosse della volontà bene accostumata, e regolata dalla rettitudine della ragione, che è, come habbiam detto di sopra il Vicegerente del Diuino Legislatore, che per mezzo di essa intima all'huomo tutto il conueniente, & i buoni fini, che deue prefiggere alle sue operationi. La volontà dunque quando moue, & applica l'intelletto all'honesto fine, egli si rende soggetto della vera virtù, e da questa gli vien communicata vna bontà morale, e le sue attioni saranuo buone, e rette, e nel farle hauerà facilità, e prontezza, effetto dell'habito virtuoso.

Ne i sensi interni non vi sono virtù, perche le loro funtioni consistono in preparare, e disponere l'oggetto per la cognitione dell'intelletto, onde da loro non si fà la cognitione, ma si prepara, come vn embrione, e dentro l'intelletto si perfettiona, e si consuma; la virtù è in ordine ad vn atto perfetto, non imperfetto, e sol principiato, onde benche nell'intelletto vi siano le virtú, perche dà la perfettione à i suoi effetti, non possono essere ne i sensi interni, perche sol principiano, e non compiscono la cognitione.

Della parte inferiore sol l'appetito sensitiuo è capace di virtù morale; Egli hà tutte le conditioni per hauer la sofficienza ad essere proportiono soggetto di vera virtù; è regolabile dalla potenza superiore della ragione; onde si sperimenta, che gl'huomini di spirito regolano col dettame della ragione le passioni del-

dell'appetito sensitiuo, e questo obedisce, e s'accomoda al ragioneuole; egli non è determinato ad vn modo d'operare, come i mēbri esterni, & i sensi interni, ma è indifferente ad effetti contrarij, cioè ò alle sfrenatezze delle sue passioni, ò al tenerle moderate, & à freno, e però alle volte segue la guida della ragione, & alle volte da quella si ribella; egli è vna potenza, che dà la perfettione ad vn'attione virtuosa, perche riduce all'obediēza della ragione le sue passioni dell'irascibile, e si contenta della mediocrità tassata dalle regole del ragioneuole; s' adira moderatamente per giusto motiuo quanto gli permette la ragione, desidera vn diletto, ma prima bilanciato dalla prudenza.

Le virtù che risiedono nell'appetito sensitiuo, al perer del Filosofo sono la fortezza, e la temperanza; queste lo moderano, e tengono regolato alla ragione, e prudenza nelle sue passioni dell'irascibile, e concupiscibile; la fortezza modera l'irascibile, e la temperanza il concupiscibile. L'habito virtuoso, fà che la potenza oue risiede superi le difficultà che s'incontrano nel porre in esercitio l'attioni attorno al proprio oggetto. Sperimenta difficultà l'appetito sensitiuo, principalmente ne i pericoli della morte, come la sentì Christo nell' apprensione della sua dolorosa passione, e tutti i Martiri all'apprensione de' loro tormenti, & alla vista degl'horribili stromenti, che l'haueano à cruciare; ma la virtù della fortezza dà tal vigore all'appetito sensitiuo, che si soggetta alla ragione, e s'accomoda à patire tormenti, e morte, e schermito il timor naturale si

rende audace à patimenti. Sente gli difficultà nel superare le passioni dell'amc e, del desiderio del diletto, che naturalment lo portano à sfrenati godimenti originati d: tatto, e dal gusto, la virtù della temperanza gli modera quelle passioni, e gli le concede egolate dalla ragione, à misura della prudenz: , e honestate da vn buon fine.

Mà quì può dirsi; come l'ap etito sensitiuo è capace di virtù morale, se n n è capace di ragione, ne di libertà, ne di elettione, ne di cognitione di honesto fine, n : di regola di prudenza; tutte conditioni, che son necessarie à porre vna potenza nella sfera del morale? Si risponde, che l'appetito sensitiuo nell'huomo non è brutale come ne' bruti, quali non sono capaci di virtù, ma è vnito, e concatenato alla ragione, onde la volontà v'hà dominio politico, e lo può tirare alla sua obedienza, & accomodarlo alla conuenienza, & alla virtù. Così ancora perche l'appetito sensitiuo vien mosso dalla volontà, da quella participa la libertà, onde in esso così mosso, può darsi vitio, e peccato, virtù, & attione virtuosa, e però di esso dice S. Tomaso: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum. in 2. dist.21. q.1. art.2.* Per l'istessa ragione della soggettione dell'appetito sensitiuo, e congiuntione alla volontà, da questa egli participa l'essere elettiuo, e però elligge, e rifiuta conforme vien mosso dalla volontà; e da questa mosso conosce à suo modo, e và à terminare ad vn fine honesto.

Per-

Perche la volontà hà per proprio oggetto il bene, per accertar che sia vero bene, honesto, e morale, non apparente, e contro il dettame della raggione, hà bisogno delle virtù, che la guidino; e se ella sarà virtuosa, tutto l'huomo sarà buono, come ancor se vitiosa, anco tal sarà l'huomo. Ma perche il bene ò è sopranaturale, e Diuino, ò naturale, e conforme al dettame naturale della ragione; e'l bene naturale ò sarà proprio di quell'huomo di cui è la volontà, come la moderatione delle passioni, ò sarà alieno, e spettante ad altri, come è il mantenere à ciascuno il suo douere; bisogna veder in ordine à qual bene de' sudetti la volontà hà bisogno delle virtù pet ben guidarsi.

Il bene sopranaturale è sopra la natura, e supera tutte l'inclinationi naturali, onde la nostra volontà che è nella sfera della natura non hà forze proportionate per desiderarle, e però in essa è necessaria vna virtù che la solleui dal basso ordine della natura, e la renda atta à volere vn bene Diuino; e questa è la virtù della carità, e della speranza. Il bene altrui benche sia ristretto dentro i termini della natura, e però non eccede la natural inclinatione della volontà, sperimenta però ella difficultà in non procurar sol per se il bene, & à fauor del proprio soggetto in cui si radica, mà ancor per altri, onde hà bisogno delle virtù, che l'inclinano, e la facilitano à desiderare, e volere l'altrui bene, e sono la Giustitia commutatiua, distributiua, e legale, e le virtù che hanno connessione colla Giustitia e sono la Pietà, la Gratitudine, l'Osseruanza, la Religione, & altre.

ſicut in ſubiecto, ſcilicet charitas & iuſtitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa paſſiones conſiſtunt, ſicut fortitudo circa timores, & audacia, & temperantia circa concupiſcentias, oportet eadem ratione eſſe in appetitu ſenſitiuo. Nec oportet quod ratione iſtarum paſſionum ſit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipſis paſſionibus eſt, quod eſt ſecundum rationem, & ad hoc naturaliter ſe habet voluntas ex ratione ipſius potentiæ, cum ſit proprium obiectum voluntatis. q. 1. de virtut. art. 5.

Si diuidono le virtù da S. Tomaſo in intellettuali, Morali, e Teologiche. Delle Teologiche ne parlaremo in vn ſpeciale trattato, al preſente ſolo dell'intelletuali, e morali. Le virtù intellettuali ſono quelle che vnite all'intelletto, lo rendono perfetto, e proportionato per conoſcere le verità prattiche, e ſpecolatiue. Sono cinque; l'intelligenza, o habito de' primi principij, la ſapienza, la ſcienza, l'arte, e la prudenza, tutte ordinate à far conoſcere all'intelletto il vero, & eſcluderne l'ignorāza. L'habito de primi principij è una virtù che fa conoſcere all'intelletto le verità vniuerſali con certezza, e infallibilità immediatamēte ſenza diſcorſo, e ſenza altro mezzo, ma ſolo colla notitia de' termini, e queſte verità ſono i primi principij, da cui ſi regola l'intelletto nell'altre ſue cognitioni. La Sapienza è vna verità, che gioua all'intelletto in farli conoſcere le virtù per mezzo delle cauſe altiſſime, & uniuerſali, onde quando l'intelletto dalla cognitione di Dio deſcende à conoſcere la verità create, ſi ſerue della Sapienza. La ſcienza fa l'iſteſſo, ma per mez-

zo delle cause particolari. L'arte è vn habito dell'intelletto, che lo guida alla cognitione delle verità singolari, e fattibili. La prudenza è vna virtù, che perfettiona l'intelletto ad esser regola all'huomo ne' suoi atti humani. Vi possono essere ancora nell'intelletto altri habiti, come la fede humana, l'opinione, il dubio, il sospetto, la sottigliezza, & altri, ma non sono virtù, perche non communicano lume all'intelletto per conoscere infallibilmente il vero. L'habito de' primi principij si diuide nell'intelligenza, e nella sinderesi; quella và à terminare à i primi principij speculatiui, e gioua all'acquisto delle scienze; e questa à i primi principij prattici, che giouano à ben regolare le nostre attioni, e quando la sinderesi s'applica, e si determina ad vna cosa particolare, si dice coscienza. La Sapienza si diuide in diuina, & humana, la diuina, è la Teologia, che contempla l'altissima causa, che è Iddio, ma colla guida del lume della fede; l'humana, che è la Metafisica contempla Iddio, ma con lume naturale. La Scienza si diuide nella scienza, che astrahe dalla materia intelligibile, & include la Metafisica, e la dialettica; nella scienza, che astrahe dalla materia sensibile, e sotto questa si numerano l'Aritmetica, la Geometria, la Cogmografia, la Geografia, la Topografia, l'Hidrografia, l'Ottica, e la Machinatiua; e nella Scienza, che astrahe dalla materia singolare, sotto di cui si contiene la Fisica. L'Arte si diuide in seruile, o mecanica, e in liberale. Sotto la liberale si contengono la Grammatica, la Rettorica, la Dialettica, l'Arime-

metica, la Muſica, la Geometria, e l'Aſtrologia. Sotto la ſeruile ſi contengono l'Agricoltura, la Venatoria, la Piſcatoria, la Militare, la Nautica, la Chirurgia, la Barbitonſoria, la Teſſitoria, la Sartoria, la Fabrile, & altre. La Prudenza ſi diuide in altre ſpecie, delle quali parlaremo in altro trattato. Tutti queſti habiti appartengono all'intelletto, onde ſi chiamano Virtù intellettuali.

Ma le virtù morali ſi ritrouano, o nella volontà, o nell'appetito ſenſitiuo, e ſono ordinate à componere le noſtre operationi, e farle à miſura d'vna retta raggione, e ſi diuidono in virtù regolatiue delle noſtre operationi, e ſono la Giuſtitia, e tutte le virtù à queſta anneſſe, e in virtù moderatiue delle paſſioni, e ſono la Fortezza, e la Temperanza, & altre à queſte anneſſe. Le prime virtù regolano l'operationi dell'huomo per l'altri bene; ma le ſeconde giouano à ſe ſteſſo. Queſte virtù paſſando le miſure communi, e volgari hanno dell'eroico, o per l'eccellenza dell'operatione, o perche ſi ſuperano alcune circoſtãze, che rẽdono l'opera difficiliſſima. Così furono eſercitate da' Santi.

Le Virtú morali nella ſcola Tomiſtica ſi diuidono in acquiſite, & infuſe. L'acquiſite ſono d'ordine naturale, perche hanno i loro principij dentro la natura, e ſono la prudenza, che colla ſua bilancia dà il vero peſo di bontà all'attioni, e la raggione naturale, che ci detta à far le noſtre operationi ordinate ad vno retto & honeſto fine, e noi colla frequenza di ſimili operationi acquiſtiamo gli habiti, che ſono le virtù morali, onde poi operiamo con-

diletto, e facilità; e perche sono d'ordine naturale possono aquistarsi anche da gl'infedeli, e in alcuni antichi Filosofi gentili furono heroiche, & eccellenti, e gli seruirono solo per ben comporre se stessi, moderar le proprie passioni, e gouernare altri con rettitudine, ma perche gli mançaua la vera fede, e la gratia, non gli giouarono à meritar premij eterni, e sopranaturali; sol di loro ne è restata una rara memoria, che sapeano ben viuere, ma non seppero ben morire, sapeano ordinare le loro attioni ad honesto fine, ma non sapeano con quelle prender la vera mira all' vltimo fine, onde la loro gloria è restata appresso al Mondo, non accertata con Dio. Ma noi colla nostra fede, e colla gratia diuina possiamo così ben trafficare, che quelle virtù che acquistiamo cō forze naturali ci seruano come mezzi per acquistare premii sopranaturali, perche possiamo farne mezzana, e negotiatrice la carità, e questa comanda, & ordina l'operationi moralmente buone al fine sopranaturale, che è Iddio, e così con quelle ci guadagnamo premij di eterna vita. Queste virtù che à gl' infedeli, à gli Gentili priui di gratia sopranaturale seruono solo per moderare, e componere i disordinati moti della natura humana, in noi solleuate ad esser ministre della gratia, e della carità accomodano ancora i nostri interessi nella pretensione dell'Eterna heredità. Tanto val la gratia, ch'esce dalla mano liberale di Dio, e si dona all'anima, che puo solleuare le nostre naturali attioni, e i loro principij, e far che siano moneta corrente per comprarci corone di Pa-

ra-

radiso;la gratia ha in se il vero segreto di mutare il basso piombo delle nostre naturali operationi in oro di perfettissimo carato per poter con quelle trafficare godimenti di Beatitudine.

Questo è il fondamento d'alcuni Dottori per escludere le virtù morali infuse, onde dicono,che se dalle virtù morali da noi acquistate con nostri frequentati atti per mezzo della gratia,e per l'impero della carità possiamo hauer l'intento di meritar con quelle premij di vita eterna; perche à voler di più da Dio le virtù infuse, che s'accompagnino colla gratia santificante?

Ma la più sicura sentenza nella nostra fede è,che fuor delle virtù teologali,fede,speranza, e carità, che da Dio s'infondono nell' anima nel riceuere il battesimo, vi sono le virtù morali infuse, che s'accompagnano colla gratia santificante,e sono quelle,di cui dice S.Tomaso, *quas Deus in nobis sine nobis operatur*; che da Dio le riceuiamo in dono,senza che vi s'intrometta la nostra attiuità naturale, onde sono à differenza dell'acquisite, d' ordine sopranaturale. Nella Sapienza si legge. *Sobrietatem,& Prudentiam docet, & iustitiam, & virtutem, quibus nihil est vtilius in vita hominibus. cap.*8.L'Apostolo numera i fruttti dello Spirito Santo,e dice che sono; *Gaudium, Pax, Benignitas,Mansuetudo, Continentia, Castitas, &c.* E queste sono virtù morali,e si chiamano frutti dello Spirito Santo,perche da esso s' infondono nelle nostre anime,quando sono di esso case proportionate. Clemente Quinto nel Concilio Viennense decretò à fauore di questa senten-

tenza, e l'approuò come la più probabile, e conforme al parlare de Santi Padri. *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus Baptizzatis, opinionem quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in Baptismo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus deligendam.*

Quando la gratia si concede ad un'anima, porta seco ad habitare in quella l'istesso Iddio come amico, come sposo, come Padre, e la dichiara sposa, figlia, amica; e queste finezze ricercano da vn tãto Principe, che apra gl' erarii de suoi tesori per arricchirne la sua diletta, onde non sol la fauorisce della sua gratia, ma ancora con questa gli dona altri premii sopranaturali, che sono necessarii per renderla degna stanza della Diuina Maestà; e perche per la gratia è solleuata dalla viltà della sua natura à viuere con Dio con vita supranaturale, gli concede tutti quei principij supranaturali che sono necessarii ad esercitarsi in questa vita eccellentissima; e questi sono le virtù infuse, che perfettionano un'anima come viuente, & agente d' operationi non solo virtuose, ma ancora, che trascendono l'ordine della natura, e sono sopranaturali. E tutto ciò è necessario, accio si conosca, che la gratia, e l'ordine sopra naturale auanzi le perfettioni della natura. L'huomo ristretto dentro i limiti della sua natura ha tutto cio, che gli bisogna per operare rettamente; ha sinderesi, che gli detta in prattica

tutte le conuenienze, e la rettitudine de costumi, e per qual ultimo fine deue operare; ha il lume naturale della raggione, che è la regola d'operare; ha la natural rettitudine della volontà inclinata à farsi ben guidare dall'intelletto, e da tutte queste perfettioni naturali ha potenza, e vigore d'acquistar colle sue operationi gli habiti virtuosi, che son le virtù morali acquisite, cō cui mira, e s'esercita attorno à fini honesti, e conformi alla prudenza, & alla ragione naturale. Onde quando s'inalza per mezzo della grazia à viuere con Dio vna vita sopranaturale, ha da essere ancora fornito, e perfettionato di tutto ciò, che è necessario ad esercitarsi in questa nobilissima vita, e perche questa è ordinata all'eterna vita, che è dell'huomo l'ultimo fine, e la beatitudine sopranaturale, ha da possedere in vigor della gratia non solo quelle virtù sopranaturali con cui s'ordina al suo vltimo fine, e sono le virtù Teologali, ma ancora deue haver quelle virtù con cui s'esercita ne i mezzi per conseguire il suo fine sopranaturale, e queste sono le virtù morali sopranaturali, che da Dio s'infondono nell'anima assieme colla gratia santificante. E benche le virtù morali acquisite possono ordinarsi dalla carità all'ultimo fine sopranaturale, perche sono per propria natura d'ordine naturale, non sono proportionati ministri, proprij istromenti, come sono le virtù infuse, che sono della medema eccellenza, e sopranaturalità, che ella gode.

Quindi si caua, che le virtù morali acquisite perche sono d'ordine naturale, e regolate

dalla prudenza naturale, per loro natura sono ordinate ad un'oggetto, e fine naturale, ma l'infuse perche vengono da vn più alto principio, che è Iddio come autor sopranaturale, sono ordinate ad vn fine sopranaturale. Per esempio; la temperanza acquistata colle nostre naturali operationi per sua natura s'ordina à moderare la passione del diletto, che si sente dal gusto, e dal tatto, perche così conuiene alla nostra raggioneuole natura, e così giou a à mantenerci sani nella vita corporea, tutti oggeti, e fini naturali. Ma la temperanza infusa, e sopranaturale ha vn'oggetto, e fine più nobile, che è di moderare la sudetta passione per attendere à Dio con più libertà, per sodisfare colla maceratione della carne à Dio offeso dalle nostre colpe, per soggettare la carne allo spirito, benche c'andasse di sotto la sanità corporale; tutti oggetti, e fini sopranaturali, da cui si caua gran merito in ordine a' premii eterni. Così della virtù morale della fortezza; se modera la passione del timore, e fà che un huomo disprezzi i pericoli della morte per la difesa della Patria, o per guardia delle proprie sostanze, sarà virtù naturale, & acquisita, perche si prefigge vn fine naturale, bēche honesto; ma se rende un huomo fermo, e costante à patire ogni sorte di tormenti, à nō tener la morte per difesa della fede, la fortezza sarà virtù morale infusa, e sopranaturale. Così della Giustitia; se regola l'huomo ad essere eguale, e'l medemo con tutti, per conseruar frà tutti una pace ciuile; il fine è naturale, e la Giustitia sarà acquisita, e naturale; ma se esercita i suoi

do-

doueri per conseruare frà fedeli vna concordia christiana, l'oggetto è sopranaturale, e la Giustitia è infusa, e sopranaturale.

Mà se è vero, che colla gratia santificante vengono ancora le virtù morali infuse, e sopranaturali, perche i peccatori di fresco conuertiti, e posti in gratia di Dio sperimentano difficultà, e sentono in se ritroso l'appetito sensitiuo nell'essercitio dell'operationi virtuose? Gli habiti per loro natura facilitano le nostre potenze all'operare; anzi fanno che con diletto s'operi, onde se s'incontra difficultà nell'operare, benche riceuuta la gratia giustificante per la penitenza, segno è che con essa non s'infondono gli habiti virtuosi delle virtù morali, ma coll'aiuto della Diuina gratia si vanno acquistando colla frequenza de'nostri atti, & à misura di questi ancor si và acquistando facilità, e diletto nell'operare.

Risponde alla difficultà S. Tomaso: *quod quia à principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicuti virtus acquisita, propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias, quas sentit. sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quod forti sufficit sine tristitia operari. q. de virtut. art.* 10. Quando il peccatore riceue la gratia Diuina, e con quella le virtù morali infuse, riceue tutto il necessario, & ogni perfettione, acciò le sue potenze possino operare con facilità, e diletto, ma per le male dispositioni, e per le corrotte inclinationi, che

in esso son restate per la consuetudine del peccare, e per i passati habiti vitiosi; nell'esercitarsi in opere virtuose sente trauagliarsi, e ritardarsi dalle passioni dell'appetito sensitiuo ancor fresche, e viue per la perniciosa costumanza di peccare; onde è bisogno d'addestrarle, & inclinarle al ben'oprare col frequente esercitio di quelle virtù, che già si ritrouano nelle potenze operatiue. Nè queste difficultà, e ritrosità sono per mancanza degl'habiti virtuosi, ma sono effetto d'vn principio estrinseco che è l'appetito sensitiuo malamente auezzato, e però ritarda, e pone impedimento all'esercitio delle virtù. Ma il peccator di fresco conuertito alle trauersie che sperimenta si facci animo, e non si ritiri dal ben cominciato, perche finalmente stancate le passioni, cederanno il posto alle virtù, che Iddio l'hà donato, e doppo vna breue fatiga per mortificare il senso che si risente, quelle prenderanno maggior piede nell'anima, onde sperimenterà facilità, e diletto nelle virtuose operationi.

Dice anche il S. Dottore, che assieme colla carità, che è effetto della gratia s'infondono nell'anima tutte le virtù morali, e così l'huomo perfettionato può esercitarsi in ogni genere di virtuose operationi: *Oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. q.65. art.3.* Oh se con nostri occhi potessimo vedere che doni riceue dalla liberalità Diuina l'anima terminate le sagramentali parole del battesimo, ò della penitenza, vederiamo aperte le guardarobbe mai esauste dell'

Em-

Empireo, disserrati gli Erarij di Dio, in cui egli tiene riposte le ricchezze più preziose, e da là spedirsi le più belle suppellettili per ornamento d'vn'anima coronata già come Regina colla corona della gratia, e dichiarata figlia, & herede delle Baronie della gloria. Sù le braccia de gl'Angioli vederiamo portarsi le porpore della carità par vestirla, meglio che se la vestissero de i splendori del Sole; le stole ricchissime della fede, per dichiararla scientiata nelle notitie della Diuina Sapienza, de i misteri sopranaturali della Diuinità, dell'eterne verità; vna pretiosa catena di smeraldi denotanti la speranza di premij eterni, di felicità Diuine, di godimenti di Beatitudine, della vista di Dio; i ricchissimi habiti delle virtù infuse, in cui esercitandosi con virtuose operationi, si muta la sua vita con strauagante mutatione di naturale in sopranaturale, e Diuina, perche per quelle entra à parte delle Diuine eccellenze. Queste ricchezze che vanno accompagnate al possedimento della gratia non sono oggetti della bassa notitia de'sensi, mà ben si conoscono dalla vista di Dio, che le dona, e maggiori ce ne riserua in Cielo, se trafficando con quelle che possediamo in questa vita, ce le guadagnaremo.

Mà se le virtù morali infuse sono nella loro sostanza sopranaturali, onde solo da Dio, che è Autore sopranaturale possono donarsi, e però sono anco doni spirituali, e non corporei; le virtù infuse, la temperanza, e la fortezza che sono ordinate à moderare le passioni sensitiue, effetti dell'appetito sensitiuo, che è potenza corporea, doue si radicaranno? Nell'ap-

petito sensitiuo, dice l'Angelico Dottore: *Sunt quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subiecta virtutum; scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est iustitia, irascibilis in qua est fortitudo; concupiscibilis in qua est temperantia 1. q.65.art.3.* In quelle potenze deuono radicarsi le virtù, che da queste sono perfettionate per esercitarsi nelle loro operationi; la moderatione delle passioni disordinate s'esercita nell'appetito sensitiuo, onde le virtù infuse, la temperanza, e la fortezza deuono radicarsi in quello per giouarlo nella sua insufficienza in ridurre le sue passioni ad vn ragioneuole mezzo per vn motiuo sopranaturale. Et al dubio sudetto si risponde, che le virtù infuse della temperanza, e fortezza sono formalmente, & essentialmente virtù sopranaturali, & immateriali, & eminentemente, e virtualmente corporee, come è la nostra anima, e però se questa può vnirsi come forma perfettiua col nostro corpo, ancor l'istesso si verifica delle virtù infuse della temperanza, e fortezza.

Tutte le virtù così morali, come intellettuali, e teologiche hanno le loro proprietà, e quattro ne numera il S. Dottore, che consistono in vn mezzo, che siano fra loro connesse, che siano ineguali, e che durino ancor doppo la presente vita. Onde dimostrato in che consista la natura delle virtù, spiegamne ancora le proprietà.

Tutti i Teologi, i Filosofi, & i Santi Padri son del medemo parere, che tutte le virtù morali cōsistano in vn mezzo, o mediocrità, escludendo da se gli estremi come vitiosi. S. Bernardo

do così dice della Giuſtitia, e della Temperanza: *Quid enim tam iuſtitiæ, quam modus? Alioquin ſi quid extra modum reliquit, non planè cuique tribuit, quod ſuum eſt, quod tamen ſuum ipſius eſt facere. Quid tamen rurſum temperantiæ, quæ non aliundè profectò temperãtia eſt, niſi quod nihil immoderatum admittit?* All'hora la Giuſtitia sarà vera virtù, che dia à tutti il ſuo douere, & all'huomo giuſto il rettamente operare, quando nel bilanciare i meriti, ò i demeriti, e nel giudicargli oſſeruerà vn modo, che reſti ogn'vno appagato tanto chi viene caſtigato, quanto chi reſta premiato, e ſenza queſto modo che eſclude gli eccelli, non ſi cercarà l'altrui bene. La temperanza non ad altro s'ordina, che à moderar l'immoderato, che à togliere gli eccelli; eſce fuori della virtù della temperanza, non oſſeruà le ſue leggi, tanto chi eccede nella quantità del cibo, quanto chi ſenza diſcretione ſe ne priua, ò in tanta limitata portione ne prende ſino à ſuenirne per debolezza. S. Agoſtino compara la vera virtù ad vn circolo, che tutto, & in ogni ſua parte egualmente guarda il centro, & il mezzo, così la virtù deue guardare il mezzo, che dall'vna, ò dall'altra parte niente gli manchi. Ma non è di tutti, dice il Filoſofo, ma ſol del Sapiente, ritrouare dentro del circolo il ſuo mezzo; così ancora, dice egli, à tutti è coſa facile l'adirarſi, il donare, lo ſpendere, ma non è di tutti, ma ſol di chi sà ben pratticare le virtù, lo ſaper in che tempo, à chi, e quanto, e perche ragione, e in che modo; queſte circoſtanze ben peſate alla bilancia della ragione, e della prudenza ſon neceſſarie

alla vera virtù, altrimente si darà negl'eccessi, e s'vscirà da i limiti della ragione, e doue questa non è, non v'è virtù; perche, come discorre S. Tomaso, alla regola della ragione si deue conformare la virtù morale, e questa regola misura di quella l'oggetto per escluderne gli estremi come vitiosi, ò l'eccesso, e l'esorbitante, ò'l defetto, e la mancanza, e come parla Aristotele, ò il troppo, ò il poco.

Si deue auuertire però, che due mezzi possono assegnarsi alle virtù, vno che depende dalla ragione regolante, e questo non è l'istesso, & vno per tutti, ma variabile secondo la variatione delle circostanze del tempo, del luogo, e delle persone, onde si deue stare al parere, & all'arbitrio d'vn prudente, che tassi tal mezzo accomodato alle sudette circostanze. L'altro mezzo si chiama naturale, & è quello che non si tassa à riguardo della circostanza, ma sempre è vno, e l'istesso, e così s'esigge dalla natura delle virtù. Hor se noi parliamo delle virtù morali, che sono ordinate à moderare le nostre passioni, come la fortezza, e la temperanza, consistono nel mezzo tassato dalla ragione, e dalla prudenza. Non è vna determinata qualità, ò quantità di cibo per dichiararci temperati, ma à misura di ragione si deue bilanciare la complessione di ciascuno ò robusta, ò debole, inferma ò sana, calida, ò rimessa, onde se poco cibo basta ad vno, maggiore si ricercarà per vn'altro, e l'vno, e l'altro mostrerà virtù di temperanza, questo con prendere il più, quello con contentarsi del poco. Anzi per altre circostanze, ò di tempo, ò di luogo l'istesso col

pren-

prendere il più, ò'l poco conseruerà la virtù della temperanza. Come se vno à cui basta poco cibo non perderà la virtù della temperãza, se in giorno di Pasqua, ò in vn lecito conuito rimetterà vn poco la rigorosa osseruanza per ricrearsi.

Ma la virtù della Giustitia non stà alla tassa, e giuditio della ragione, onde consiste nel mezzo naturale, e sempre n'esigge vno, e l'istesso, perche ella è vna virtù, che porta sempre nelle sue mani le bilancie per misurare il giusto, e ricerca frà le cose perfetta vgugliãza, onde dal giuditio d'vn prudẽte nõ ricerca la tassa del suo mezzo, ma la vuol trouare ne' meriti delle cose, e così sempre sarà vna, e l'istessa.

Le virtù intellettuali ancora consistono in vn mezzo che è frà due estremi dell'eccesso, e del defetto; la verità che è oggetto dell'intelletto, e questo la và inuestigando per mezzo delle virtù intellettuali, è vna, e sola, onde non hà bisogno d'essere colorita nella sua chiarezza dall'esaggerationi, con attribuirgli più di quel che gli spetta, che è l'eccesso; e s'offende con diminuirgli il suo lustro, con negar quel che hà da se stessa, onde la virtù intellettuale esclude l'eccesso, abborrisce il defetto, e cõsiste nel mezzo di questi due estremi. Ma si deue auuertire, che la virtù intellettuale specolatiua consiste nel mezzo naturale, ma la prattica in vn mezzo misurato dalla ragione, come la medicina, che insegna, che non sempre nell'istessa quantità si deue far la beuanda medicinale all'infermo, ma secondo la circostanza della sua complessione.

La prudẽza che è vna virtù spettante all'intelletto hà vna specialità, che la rende superiore all'altre virtù. Ella non solo consiste nel mezzo, ma dal suo mezzo prendono la regola l'altre virtù morali,& à misura di quello elle consistono nel mezzo. La prudenza dunque è la regola, e la misura di tutte le virtù morali,e queste consistono nel mezzo regolato dal mezzo della Prudenza.

Le Virtù teologiche non consistono in vn mezzo se attendiamo al loro oggetto oue vanno à terminare, perche non sono frà due estremi vitiosi;non si può contro di loro peccare per eccesso, ma sol per difetto; pecchiamo solo non amando Iddio, non sperando i futuri premij, non dando credenza à misteri Diuini, ma quanto più amiamo Iddio,tanto più meritiamo,anzi siamo obligati à crescer sempre nel suo amore, e per quanto ci auanziamo nell'amarlo,mai può dirsi che eccediamo con difetto nel suo amore; onde Bernardo dice: *Modus diligendi Deum est sine modo diligere*; dunque nòn v'è tassa, nè mezzo nelle virtù teologali dalla parte di loro oggetto. Ma se le consideriamo dalla parte del soggetto in cui si ritrouano, che è l'huomo,ricercano vn mezzo, perche douemo amare Iddio, in lui sperare, in lui credere à misura della nostra conditione, secondo le nostre limitate forze, cioè non con tanto ardore, e sforzo,che ne restino debilitate le forze, e leso il corpo,e ne succeda,che non siamo poi più atti all'esercitio delle virtù; onde per l'amor che si porta à Dio non si deuono imprendere tante fatighe, che ne resti oppresso il corpo, e stra-

ſtrauaganti penitēze, che ne riſultano infirmità habituali; onde il medemo Santo così c'auuiſa; *Sed cum nullum finem, vel terminum habere debeat deuotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas habere debet actio operantis*. Onde la carità benche per ſua natura non depende dalla prudenza, nell'eſercitarla però ci douemo far regolar da' ſuoi dettami.

La ſeconda proprietà delle virtù è che frà di loro ſian conneſſe, e concatenate; queſta proprietà non conuiene à tutte le virtù; dell'intellettuali vna può ritrouarſi ſenza l'altrà, la ſcienza, ſenza la prudenza, l'arte ſenza la ſcienza; l'iſteſſo ſi verifica delle teologali; in vn peccator fedele ſi ritrouano la fede, e la ſperanza ſenza la carità, che ſol s'vniſce colla gratia da quello già perduta per il peccato. Reſta la ſudetta proprietà ſol per le virtù morali. Queſte però poſſono eſſere in due ſtati, nel perfetto, quando ſono nell'huomo con vigore, e perfettione tale, che quello può ſeruirſene à ſcacciar da ſe con facilità, e reſiſtere à tutti quei impedimenti, che gli ritardono la rettitudine dell'opere; e nell'imperfetto, quando non ſono ben radicate nell'huomo, ne hanno in lui tal vigore, che poſſi ſeruirſene à vincere cō prontezza i moti che inſorgono contrarij alle virtù, onde ſperimenta vna languidezza nell'operare, e facilmente del tutto le perde. In queſto ſtato imperfetto le virtù morali non ſono conneſſe, una può ſtar ſenza l'altra, come l'iſperienza c'inſegna. Ma nello ſtato perfetto tutte aſſieme ſi ritrouano, e ſe vna ne manca tutte ſi perdono nella loro perfettione; cioè ſe

vna

vna perde il vigore,e'l ſuo eſſere perfett
e languiſcono , e comineiano à ſuanir
huomo virtuoſo , e queſto comincia a d
go à contrarii vitii.

La Virtù,quando è nel ſuo vigore,
perfetto communica vna prontezza,e fa
re vn diletto nell'eſercitio di ſe ſteſſa ,
non può fare ſenza la compagnia dell' a
virtù,e ſe non è con quelle concatenata
ſi conoſce dalla prattica , & iſperienza .
cuno poſſedeſſe la virtù della Giuſtitia, e
la virtù della liberalità,ma tenace del ſu
deſideroſo dell'altrui , come potrebbe n
nere in ſe intatta la Giuſtitia,e dare à cia
il ſuo douere ? Porgendoſegli l'occaſi
procacciarſi del denaro,con ingiuria dell
ſtitia trafficarebbe per ſe , non attendere
bene della Republica , onde ſarebbe Giu
nome , non di fatti , non hauerebbe la
della Giuſtitia , perche con queſta non
compagna la nobiliſſima comitiua del
virtù . Vna donna viue in caſtità , ma l'
tia gli fà ſtimar più i ſplendori dell'oro ,
luſtro della pudicitia;ma l'affetto immod
alla propria vita la rende timida,e ſe ſi v
addoſſo vn'aſſaſſino della laſciuia , che g
naccia la morte, ſe non cede al ſuo infam
lere , e ſe cede ſon pronti ricchi premij, e
cade timoroſa del pericolo ſopraſtante,e
tata dalle ricchezze offerte ; ma ſe foſſe
fiancheggiata dalla virtù della fortezza
macchiata dalle ſordidezze dell'auaritia, g
rebbe baſtato l'animo di mantenerſi caſt
diſpreggiare i pericoli della morte , e co
bo

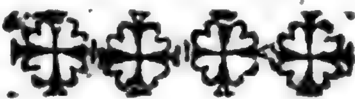
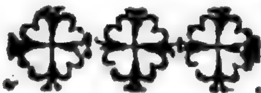
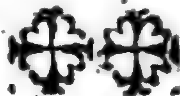
borrire ogn'offerta rileuante,ma vilissima posta al confronto della pretiosa gioia della pudicitia;dunque ogni virtù senza dell'altre non è vera virtù, o almeno non potrà mantenersi nel suo vigore.

Ne si ricerca per possedere ò acquistare vna virtù assieme coll'altre il suo atto esteriore, ma l'atto interno dell'elettione assoluto, o conditionato. Onde vn pouero può haver la virtù della liberalità, benche per difetto della materia esteriormente non ne possi esercitare l'attioni liberali,e basta che la mantenga in se con gli atti interiori conditionati di donare ad altri se potesse. Così ancora vn coniugato può acquistare la virtú della virginità almeno nella preparatione dell'animo d'osseruarla se gli fusse lecito. Oltre che può dirsi, che le virtù s'acquistano dall'huomo secondo la sua capacità,e però il coniugato non è capace di castità virginale,ma sol della coniugale.

Della terza proprità delle virtù, che è l'essere ineguali,il S.Dottore dà vna regola,e dice, quelle sono le più perfette, che più s'approssimano alla raggione;e perche la Prudenza colle sue perfette regole sopra dell'altre virtù morali perfettiona la ragione,ella frà quelle tiene il primato,e si può dire la Regina, che comanda alle virtù morali, come à se inferiori, e soggette.

Quanto alla permanenza,e duratione,che è l'vltima proprietà delle virtù,dice S. Tomaso, che le virtù morali,acquisite restaranno nell'huomo doppo la presente vita in quanto al formale di esse,che è il modo, e l'ordine del-

la raggione, con cui l'appetito si rettifica, e si conforma al douere, ma nō in quanto al materiale, che è il loro oggetto, perche in Cielo non vi sono passioni da frenare circa i diletti de i cibi, o le cose veneree, o circa i timori; ne la Giustitia servirà per distribuire premii, o castigare, o far contratti, e commutationi. Onde Agostino dice delle virtu morali, che possederanno i Beati. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnantia libidinum.* 14. *de Trinit. cap.* 9. Così ancora dice il S. Dottore delle virtù intellettuali, che resteranno in quanto al formale, cioè secondo le specie che si conserueranno nell'intelletto possibile, non nel materiale quanto à fantasmi, da i quali l'intelletto agente caua le specie, perche in Cielo la cognitione intellettiua si farà con modo più perfetto. E delle virtù Teologali dice, che ne la fede, ne la speranza resteranno ne' Beati, ma sol la carità più perfetta di quella, che hora habbiamo.

CA-

CAPO V.

I Doni dello Spirito Santo.

LA nostra anima hà tre motori, che la muouono alle sue operationi, e quanto queste son più perfette, tanto più eccellente è il principio, che la muoue. Si muoue dalla ragione, e questa per più facilitarla alle mosse, vien giouata dalle virtù morali acquisite, e ne risultano perfette operationi, ma ristrette dentro le limitate perfettioni della natura. A far operationi sopranaturali vien mossa dal lume della fede, e dalla gratia, e giouata nella sua insufficienza dalle virtù morali infuse; queste operationi sono ordinarie, e dozzinali; ma se gli dà le mosse immediatamente lo Spirito Santo, le sue operationi saranno heroiche, e straordinarie; non saranno regolate dalle communali regole della ragione, e della prudenza nè acquisita, nè infusa; nè consultate, e deliberate dall'humano conseglio, ma con modo più eminente haueranno origine dalle speciali inspirationi, & istinti dello Spirito Diuino.

Muoue lo Spirito Santo all'operationi heroiche di virtù con dare i suoi doni, che sono sette, come è il commune parere de'Teologi, e de'Santi Padri, Sapienza, Intelletto, Conseglio, Fortezza, Scienza, Pietà, e Timor di Dio, da cui ne risultano le concernenti operationi; e dall'essercitio di queste si conosce quando lo Spirito Sãto habita in vn'anima, e v'há portato i suoi doni, per scacciarne sette mali, che la tengono

au-

auuilita, e depressa, e come dice Gregorio, contro la stultitia dà la sapienza, contro l'oscurità della mente l'intelletto, contro il precipitoso operare il conseglio, contro il timore la fortezza, contro l'ignoranza la scienza, contro la durezza la pietà, contro la superbia il timore di Dio. A qual scuola andarono i Profeti, che con loro profondissimi discorsi fanno restare estatiche le menti più sublimi, e danno motiuo fatigoso d'interpretarli à gl'ingegni più acuti? Lo Spirito Santo si pose nelle loro lingue, assistè alle loro menti, e le rese vn'Archiuio della Diuinità. E chi è il Maestro, che hora insegna tanti Dottori à inuestigare i veri sensi dell'oscure profetie, e cauarne documenti di salute? Lo Spirito Santo è, che colle sue illustrationi gl'ispira le dottrine più sode, gli dà il dono dell'intelletto à penetrare con sicurezza le cose spettanti alla fede, & insegnarle senza errore à i popoli credenti.

I Doni dello Spirito Santo sono habiti sopranarurali, che perfettionano, & inclinano le nostre potenze ad obedir con prontezza all'istesso Spirito in tutto quello, che egli da noi esigge d'heroico, e di straordinario. Sono due in noi le potenze, che possono esercitarsi in attioni heroiche, la ragione, e l'appetito; e queste possono esser mosse dallo Spirito Diuino à sette perfettissime operationi secondo il numero de' suoi doni. Il nostro intelletto come specolatiuo solo apprende le verità, e questa operatione può perfettionarsi dallo Spirito diuino col dono dell'intelletto; & eccoui vn'intelletto ancor d'vn'huomo plebeo illustrato à co-

à conoſcere le verità Diuine, non in vigore di ſtudio, mà perche lo Spirito Diuino s'hà addoſſato il magiſterio per addottrinar quell'anima innocente. L'intelletto doppo hauere appreſe le verità, giudica dell'iſteſſe, e queſta operatione ſi può perfettionare dallo Spirito Diuino col dono della Sapienza, & eccoui l'intelletto ſol perche vnito à Dio, che è la prima, e l'altiſſima cauſa di tutte le verità, ſaprà diſcernere frà le tenebre degl'errori, e la luce delle verità ſopranaturali. Se l'intelletto paſſa dalla ſpecolatione, e viene alla prattica, primieramente apprende vna verità, e queſta apprenſione ſi può perfettionare dal dono della ſcienza, che ſi ſerue delle cauſe inferiori per conoſcere le ſuperiori, e ſopranaturali; e doppo l'apprenſione giudica sù la verità, e queſto ſuo giuditio può perfettionarſi dal dono del conſeglio; & eccoui vn'huomo illuſtrato dallo Diuino Spirito à ſapere tutto ciò che deue farſi per accertar la via d'vn vero ſpirito.

Il noſtro appetito ò guarda le coſe ſpettanti all'altrui intereſſe, ò à ſe ſpettanti. La prima operatione ſi perfettiona dallo Spirito Santo col dono della Pietà. Queſta hà la mira à Dio per dargli i tributi di douuta riuerenza, e di diſſintereſſato oſſequio, perilche differiſce dalla virtù della Religione, perche queſta dà à Dio il douuto honore, come à Signore Sourano, e come à primo Principio di tutto il creato, à cui dà l'eſſere, e gli lo conſerua. Ma il dono della Pietà dà à Dio gli honori per la ſua infinita Grandezza, perche li merita per le ſue grandi eccellenze, onde all'iſteſſa guiſa lo

guarda

guarda, se c'accarezza con beneficij, ò ci punisce con pene, e però spogliata de' proprij interessi, solo mira Iddio come infinitamente degno di ogni honore.

Se il nostro appetito guarda le cose à se spettanti, & hà timore de' pericoli di mal, che gli può auuenire, dallo Spirito s'arma col dono della fortezza per non temerli ancora in occasione di morte, onde l'animo si fà constante, & intrepido ad incontrarla contro le regole dell' humana prudenza, e con modo strauagante, senza atterrirsi; di questo dono furono armati tutti i Martiri.

Se finalmente il nostro appetito sentesi allettar dalla concupiscenza à goder oggetti sensibili, e diletteuoli, fauorito dallo Spirito Santo del dono del timore, eccolo cangiato in altra natura, in desiderar ciò che prima odiaua, & abborrir quel che prima bramaua.

†

CA.

CAPO VI.

I Vitij, e i Peccati.

L'Angelico doppo hauer delineato il bellissimo volto delle virtù, imprende á descriuere le fattezze horribili del peccato, acciò á riscontro di quelle, questo oltre le sue natiue bruttezze apparisse più deforme; ma si come quelle non sono sensibile oggetto ad occhio di carne, ancor questo nelle sue mostruositá non apparirà al di fuori, bisogna penetrar l'anima, che da quello ne resta infracidita, e deformata. Oggetti sono questi di Dio, e delle sostanze spirituali, la cui vista si porta fino a fondo dell'interno per contemplarne diuersi spettacoli di cose spirituali, doue non arriuano i nostri sensi. Vederemo noi vn mendico pouero non solo di beni di fortuna, ma ancor senza doni di natura, mezzo consumato dall'infermità, smunto dalla fame, mangiato dalle piaghe, con colore di cadauere, e la sua miserabile apparenza ci muouerà à nausea, e à compassione; ma se in quell' estreme miserie d'vn corpo stomacheuole sarà vn'anima virtuosa, gl'occhi di Dio ci conoscono oggetti di diletto, angeliche fattezze, motiui di gradimento, e d'applauso, come gli ritrouò nella virtù, e merauigliosa toleranza d'vn Giob caduto dalle grandezze sopra vn letamaio, oggetto di tutte le miserie, e'l mostrò come motiuo di confusione al demonio inuidioso de gl'

huomini virtuosi. Vedremo vn personaggio ben complessionato in età giouanile, cortese nel tratto, e dalla sorte, e dalla natura arricchito di riguardeuoli doni, e alla sua vista resta l'occhio incantato, innammorato il cuore, ma se ha la coscienza imbrattata da vitij, à gl'occhi diuini sarà vn mostro odioso, vn cadauere inuerminito, oggetto schifoso. Queste spirituali bruttezze trasparirono vna volta anche nel volto d'vna donna, che chiamata la damigella à portargli le solite concie, se gli presentò il demonio sotto l'apparenza di quella; e gli conciò in tal guisa il volto, che gli lasciò impressi lineamenti d'inferno, diaboliche fattezze, onde miratasi allo specchio per l'orrenda vista, di terrore ne cadde morta, e se noi hauessimo occhi per mirare la bruttissima imagine dell'anima quando sta in peccato mortale, ne sueniriamo per horrore; S. Filippo Neri ne sentiua la puzza intolerabile, che vsciua dalle marcite coscienze de peccatori, che à lui ricorrevano per rimedio di lor pestifero male. L'Apostolo dice, che per queste anime ammorbate dal peccato, e incadauerite da vitij non v'é altro sepolcro per nasconderle, che l'inferno; *peccatum cum consumatum fuerit generat mortem.* Di questa mostruosa imagine che i vitij, e i peccati dipingono nell'anima qui noi trattaremo, accio spauentati li fuggiamo, e se n'hauemo la coscienza imbrattata, con lagrime di penitenza, e colle sorgenti della gratia la mondiamo.

Il vitio differisce dal peccato in cio, che il vitio è vn'habito acquistato dal peccatore dalla continuatione de peccati precedenti, onde è ma-

malamente disposto, e inclinato á sempre peccare, se dalla penitenza non gli vien tolto il vigore, e sradicata la malignante radice, che inserita alla difettuosa concupiscenza sempre germoglia velenosi frutti di operationi vitiose; e puo il vitio starsi nascosto nell'anima deprauata, e non sempre farsi conoscere con peccati attuali, ma sempre mantiene inclinato, e disposto l'huomo á inciampare nell'attioni sregolate, quando se gli presentano l'opportunità, e l'occasioni. Ma il peccato è vn difetto attuale, che non sempre é effetto del vitio, ma alle volte è della nostra fragilitá miserabile caduta, e priuando l'anima della gratia ne diuora l'innocenza, e trouandoui bellezze di Paradiso, vi stampa ceffi d'inferno. L'vno, e l'altro però conuengono in discordare dalle rette regole de costumi, e della raggione, e in consequenza s'oppongono alle virtù, che dalle regole morali prendono le misure, e le perfettioni.

Le virtù morali come di sopra habbiam detto, se sono acquistate dalle nostre industrie, sono naturali, e ci regolano ad operar conforme al dettame della raggione, e prudenza naturale; se da Dio ci sono date in dono, e sono l'infuse, sono sopranaturali, e ci regolano ad operar á misura d'vna prudenza sopranaturale, e per motiuo superiore alla natura. Onde i vitij morali se discordano dalle regole di ben operare, che son ristrette dentro la sfera della natura, son contrarij, e s'oppongono alle virtù morali acquisite; se son discordanti da i motiui, e precetti sopranaturali, s'oppongono alle virtù morali infuse, e alle virtù teologiche. Le virtù sono ha-

biti, che dispongono, & inclinano alle buone operationi, e concernenti alle regole morali di ben operare, e i vitij inclinano á discordar da quelle, e se prendono piede in vn'anima, ne allontanano le virtú, o almen gli fanno perdere il vigore, e se affatto se n'impossessono, del tutto ne scacciano le virtù; così ancor queste all'entrar che fanno in vn'anima, la purificano dalle sozzure de vitij.

Non si deue intender però, e particolarmente delle virtù infuse, che al lor primo ingresso nell'anima, subito suaniscano i vitij; questi perche han preso vigore, vi bisogna del tempo, e delle fatighe de virtuosi, per sradicarne dall'anima malamente habituata le profonde radici, ma il vitio alla presenza delle virtù sta mortificato, e oppresso; inclina l'huomo al male, ma la virtù tira le redini, che non prorompa nelle sregolatezze, stuzzica l'appetito inferiore á gl'antichi piaceri, ma la gratia che s'è impossessata dell'anima, il mantiene in catena, e soggetto come vn schiauo, onde à marcio suo dispetto é costretto ad obedir alla virtù, e starsene come oggetto, e materia sopra di cui si mostri il valor della virtù, e trionfi la gratia. Il vitio in questa guisa mortificato, e tenuto à freno non fá l'anima vitiosa ne anche nel nome; per essere, e chiamarsi l'anima vitiosa, si ricerca che il vitio la possieda, che non sol l'inclini á mal fare, ma ancor che la tiri ad atti vitiosi. Ma quando l'anima è gia giustificata dalla penitenza, e á Dio riuolta per la gratia, ritrattò la sua peruersa volontá, ripudiò, e fè nemicitia con suoi vitij, che prima fomentaua con suoi consensi; ma poi

ad

ad ogni mossa di quelli, ella fortificata dalla gratia, e inuigorita dalle virtù, castiga la sua carne, mortifica i suoi appetiti, finche i vitij non potendo piu sostener tante contrarietà lasciano libera l'anima da loro impacci; onde l'anima quando mantiene in freno il vitio gia acquistato, e sta su l'esercitio valoroso di reprimerlo non si dice vitiosa, ma dalle sue virtù che le mantiene esercitate, si chiama & é virtuosa. Per esempio. Vno ha acquistato il vitio della lasciuia, soccorso dalla diuina gratia, colla penitenza purifica l'anima dalle passate impurità, e da Dio riceue in dono le virtù infuse, e comincia con feruore ad esercitarle, ma la carne auezzata á sozzissimi piaceri spesso s'infiamma á pensieri, che si suegliano dell'impurità passate, il penitente però colle lagrime smorza gl'ardori impudici, e colle mortificationi doma i disordinari mouimenti cagionati dal vitio, che ancor tiene profonde le radici nell'anima benche pentita de passati errori, e spesso stuzzica la concupiscenza á ritornare à diletti sensuali. Questo vitio che ancora ha vigore nel corpo, ma tenuto à freno e insidiato colle penitenze non fà, ne denomina l'anima lasciua, ma più presto gli fa acquistare nome di valorosa, e prodigiosa, perche tenendo dentro di se il fuoco, non s'abbruggia, fra i moti della lasciuia si mantiene casta, agitata da pensieri impuri non si contamina. Anzi alle volte vna carne, che stimola alle lasciuie, é vn antidoto per preseruarci dal più pericoloso male che possa trauagliarci, che é la superbia; non c'insuperbiremo anche quando ci conosceremo fauoriti da

Dio, e arricchiti de suoi doni, al sentirci così fiacchi, che non possiamo anche fra i rigori della penitenza reprimere gl'impuri moti della carne ribelle. Così di se il confessaua l'Apostolo, che accio non si alzasse in superbia per le grandi riuelationi, con cui Iddio il fauoriua, gl'era dato per contrapeso vn stimolo della carne, che il mantenea humile, e timoroso di non cadere dall'altezza de fauori diuini. *Ne magnitudo reuelationum estollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ.* E perche desideraua liberarsi dall'importune tentationi, ne supplicaua Iddio, e la risposta fù colla negatiua, ma che stesse di buon animo, perche colla sua gratia da quei combattimenti d'impurità ne sarebbe vscito sempre trionfante. *Propter quod ter Dominum rogaui vt auferetur à me, & dixit mihi, sufficit tibi gratia mea.*

La gratia diuina é quella che giustificando l'huomo, e adornandolo colle virtù infuse opposte à vitij, lo guarda come fra sicuri ripari, che combattuto possa resistere, e trionfare. Onde i vitij in faccia della gratia diuina, e in competenza colle virtu contrarie, non hanno vigore de vitij, non sono nel proprio stato di tirar l'huomo al male, perche sono in discordanza colla volontá, che con suoi consensi sigilla l'operationi, e gli dà l'impronto ò di bontá, ò di vitioso. E però il Sauio dice, che la casa del Giusto è vna fortissima torre, che si difende da ogni formidabile combattimento, perche in quella si conseruano, e si maneggiano l'armi della gratia, e le vesti militari delle virtù. *Domus iusti plurima fortitudo.* E questo volea intendere l'

An-

Angelico Dottore con dire; *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ*. La gratia non distrugge la sostanza del vitio, mà da quella resta così auuilito, e dalle virtù che fortificano le potenze, così sneruato di forze, che più non domina, e tien soggetta la volontà; onde non è più nel proprio stato, e nella forma di vitio, come era auanti la giustificatione dell'huomo vitioso.

Tutti i vitij tanto quei che s'oppongono alle virtù morali acquisite, quanto quei che son contrarij alle virtù morali infuse, e sopranaturali, sono contro la natura dell'huomo. Questa, come dice l'Angelico, ha vna inclinatione naturale ad operar secondo i dettami della raggione, onde questa è quella perfettione naturale, e congenita, che la differisce, e la rende superiore alla bassa natura de bruti, e la fa operare secondo le regole della virtù, che ha per proprio centro la raggione. *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; & hoc est agere secundum virtutem q.4. art.3.* Onde tutti i vitij gli sono contrarij, perche fanno che l'huomo accantonata la raggione, si dia in preda alle crapole, alla lasciuia, alle sanguinarie straggi, e à tutte le sfrenatezze d'vn'appetito sensuale, operationi che non ci discernono da bruti, onde Bernardo dice che vn'huomo vitioso è più bestiale delle bestie; *ipsis bestijs bestialior fit*. Per l'auaritia, dice Boetio, l'huomo s'assomiglia ad vn lupo ingordo; per vna lingua litigiosa, e mordace pare vn mastino; per l'occulte insidie, che trama contro del prossimo, e per l'inganneuoli frodi, s'esercita

come la volpe maligna; per l'ira fremente & intemperata, la fa da leone; timido anche all' apprensione di quei pericoli, che non si deuono temere, pare vna cerua; inconstante, e leggiero, pare vn ucello; e stupido, e pigro pare vn somaro.

Tutto quello che s'oppone alle virtù morali che sono perfettioni dell'humana natura, è contrario ancora all'istessa natura, perche le virtù ò s'acquistano, o s'infondono da Dio, inclinano, e dispongono l'huomo ad operar quelche è conforme, e conueniente alla sua nobil natura, che é vn bene honesto accomodato non solo alla raggione naturale, ma ancora alla gratia, che solleua le nostre operationi ad oggetti sopranaturali, ma tutti conuenienti alla nostra natura raggioneuole; e'l vitio s' oppone alle virtù morali, come habbiam detto, onde ancor è contrario alla natura humana, perche la priua delle virtù, che sono le sue più nobili perfettioni, e concernenti ad vna natura dotata di raggione, per cui fù dichiarata consaguinea dell'angelica natura, e participante della diuina. E benche le virtù morali non nascono all'istesso parto colla natura humana, ma o s'acquistano con sudori, o da Dio vẽgono infuse come doni pur gli sõ cõfaceuoli, e l'inclinano ad operare da raggioneuole, e da creatura obediente, & ossequiosa al Creatore con esercitarsi in attioni sopranaturali; e all'uno, e l'altro s'oppone il vitio; l' induce ad operar come non fusse raggioneuole, e gli fa voltar le spalle ingratamente all'autor delle gratie, costituendo il suo vltimo fine in va-

ca-

capriccio; onde è cagione, che Iddio non ingrandisca con suoi fauori la natura humana, gli neghi la gratia, e non gl'infonda le virtù; cosa che non gli può auuenire di maggior infelicità, e contraria à suoi vantaggi più rileuanti.

Ma se i vitij sono contro la natura humana e le virtù gli sono confaceuoli, onde auuiene che vi siano innumerabili huomini datial vitio, e pochi quelli che attendono alle virtù? Noi vediamo con isperienza, che i mostri, che sono i peccati, e i vitij della natura, sono in pochissimo numero rispetto à gl'effetti, che ella lauora, e compisce con ogni perfettione, perche è contro la sua inclinatione fallir dal consueto, e perfetto modo d'operare; ma i difetti morali della natura humana sono in numero esorbitante, e si veggono nella maggior parte de gl'huomini, onde Iddio vna volta per non veder tante mostruosità nell'acque d'vn diluuio affogò vn Mondo d'huomini vitiosi. Risponde S. Tomaso, che cio succede, perche l'huomo è composto di due nature fra di loro discordanti, di sensitiua, e di rationale, e l'vna cerca di preualere all'altra nella sua iurisdittione, la sensitiua perche ha stretta consanguinità colle bestie, come queste cerca d'infangarsi nelle sordidezze de vitij, onde gli son confaceuoli; ma la raggioneuole, à cui son contrarij i vitij, si sforza d'esercitarsi nelle virtù, ma quella in più preuale, e questa in pochi, perche come dice il S. Dottore, l'huomo per l'operationi sensitiue si porta à compire l'attioni della raggione, e però i più allettati dall'operationi

del

del senso, restano nelle sensualità, e non passano piu oltre alle ragioneuoli; e da quì nasce il maggior numero di vitij, e peccati ne gl'huomini, perche seguono l'inclinatione della natura sensitiua contro gl'ordini, e i dettami della raggione. *Quia enim per operationem sensus homo peruenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitiuæ, quam ordinem rationis; plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consumationem perueniunt. Ex hoc autem vitia, & peccata in hominibus proueniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitiuæ contra ordinem rationis. hic art. 2.* I beni della natura sensitiua, che possono dirsi beni brutali, non sono connaturali, e confaceuoli alla nostra raggioneuole natura; ma se gli connaturalizzano, perche sin dalla nostra prima età, quando non habbiam senno per conoscere piu nobili oggetti, occupano le nostre potenze, onde han tempo di corromperle con loro allettanti piaceri, e auezzar la nostra concupiscenza alle sfrenatezze, e poi si rende facil cosa dar luogo à vitij, e à peccati; e se coll'età cresce anche il senno, e la raggione comincia á mostrarci i beni concernenti, e connaturali alla nostra nobil natura, la volontà che si troua d'accordo col gia corrotto appetito sensitiuo, si rende difficile, e restia à voler quelche è di raggione, e posporre il presente, che l'alletta al futuro bene, che non si vede; onde bisogna che la gratia sia prodigiosa in gouernar vn anima anche nella tenera età, e mantenerla innocente fra gl'allettatiui del senso, o pur con efficacia nell'età adulta medicarla da vn mal gia radicato.

Non è però la nostra natura sensitiua così brutale, che non habbi ancor vn natural abominio à vitij, e peccati, onde questi non sol son contrarij alla nostra natura raggioneuole, ma ancora alla sensitiua, perche questa come parte dell'huomo participa della sua raggione, e sì come questa dotata di lume naturale, che è participatione della diuina raggione naturalmente inclina ad vn bene raggioneuole, v'inclina ancora l'appetito sensitiuo, che è nell'huomo con obligatione naturale d'obedire alla raggione, onde ha per contrarij i vitij, e i peccati, e per perfettioni proportionate le virtù fino à possederle eroiche, e prodigiose.

Ma se il vitio è di tal malignità che auuelena l'anima, il peccato il supera, perche gli dà morte. Vero è che il vitio è vn'habito, che inclina le nostre potenze al male, ma non le violenta, anzi gli lascia ancor nell'indifferenza di poter abbracciare anche il bene, ma il peccato è vn atto, che toglie dalle potenze ogni sospensione, e la porta all'vltima rouina, all'estrema miseria della morale malitia. Vero è che il vitio dispone l'anima, & è vna radice, che germoglia veleno, ma se nol tocchiamo non c'attossica; è vn fungo pestilentiale, ma se in quello non ci buttiamo, non ne restaremo sporcati; ma il peccato ci cagiona ogni male, ci rende oggetti dell'odio diuino, ci costituisce rei d'eterna pena, ci priua dell'heredità beata, e ci fa voltar le spalle à Dio con ingiuria infinita del suo honore. Anzi dal peccato, come dice l'Angelico, il vitio prende la sua malitia, perche da esso riconosce i pestiferi natali, onde se egli al vitio conferisce la

ma-

malitia, nella malitia l'auanza; come ancora dalle buone attioni hanno l'origine gl'habiti virtuosi. *Vnde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus, vel malus; & sic potior est actus in bonitate, vel malitia, quam habitus; quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis est. hic art. 3.*

La malitia del peccato prende le sue misure da quella legge, che trasgredisce, e quanto piu è santa la legge, tanto più è malitioso, e infame il peccato, e oltraggioso al legislatore. La legge, dice S. Tomaso, altro non è che vn dettame della ragione, che non consiste in specolatione, ma si riduce in prattica, e si conserua nel Principe direttore d'vna cõmunità; hor supposto che la grã cõmunità dell'Vniuerso da Dio si gouerna, in Dio v'è vna raggione cõ cui regge ogni cosa, e perche la raggione cõ cui il Principe gouerna ha vigore di legge, che deuesi da gl'inferiori osseruare, la raggione cõ cui Iddio regola tutto il creato si chiama ancor legge; e perche tutto cio che è in Dio, e dal'eternità misurato, la lege che è nella mẽtediuina, si dicelege eterna. *Lex est dictamen practicæ rationis, existens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifestum est supposito quod Mundus diuina regatur prouidentia, quod tota communitas Vniuersi gubernatur ratione diuina; & ideo ipsa ratio gubernationis rerum, in Deo, sicut in Principe Vniuersitatis existens, legis rationem habet; & quia diuina ratio nihil concipit in tempore, sed habet æternum conceptum, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere æternam. q. 91. art. 1.*

Cio supposto dice l'Angelico Dottore, che è es-

è essentiale ad ogni peccato l'esser contrario alla legge eterna, onde supposto vn impossibile, che eessasse in Dio questa legge, o pur che da quella il peccato non fusse prohibito, in questo caso impossibile, il peccato non sarebbe tale, ne male morale, così discorre il S. Dottore. Ogni peccato è contro il dettame della nostra raggione, perche ogni moralità, o buona, o cattiua de nostri atti si misura dalla raggione, che è la prossima regola de gl'atti morali; onde se questi à quella si conformano, son buoni, se discordanti son mali; questa raggione che è congenita colla nostra natura é in noi legge naturale, che ci regola nelle nostre attioni, e ci detta quelche deue farsi, e quelche deue fuggirsi, onde é vn dono participante dellá diuina raggione, che è in Dio, e si chiama legge eterna, che è la prima regola, con cui Iddio regola rettamente l'Vniuerso, e riflettendo come vn lume nelle nostre menti v'imprime vn splendore, con cui illustrate noi conosciamo qual sia la diuina volontà, qual il retto da eseguirsi, qual il mal da rifiutarsi, e però disse il Profeta real; *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Onde se il peccato discorda immediatamente dalla nostra raggione, che è la legge naturale, e contrario all'eterna legge, che è la diuina raggione, che detta il peccato esser fuor d'ogni raggione, mostruoso parto difforme da ogni retta regola d'operare. *Actus humanus*, dice il S. Dottore, *habet quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione; omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquã regulam, à qua si diuertat, incommensurata erit*.

Re-

Regula autem voluntatis humanæ est duplex; vna propinqua, & homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei, hic art. 3. Come delle cose artificiali diciamo, che se l'artificio manca, e non si conforma colle regole dell'arte, l'Artefice nō ha fatto ben l'opera, ma in quella ha commesso vn peccato, vn defetto nel genere artificiale. Così nel genere morale; se l'huomo nell'operare discorda dalle regole morali, che sono la legge eterna, e primaria che è nella mente diuina, e la naturale e secondaria che è nella nostra mente, commetterá vn peccato, deforme aborto d'vna disordinata natura, horrendo effetto d'vna cieca raggione, non illuminata da Dio, ma regolata dal Principe delle tenebre.

Se il peccato è contrario alla diuina legge, ne siegue, che sia offesa, e ingiuria à Dio, e tal é per sua essenza, e natura; perche è contro l'honore del legislatore il ribellarsi, e rifiutare le sue leggi, che è vn non volerlo conoscere per superiore, e negargli la douuta obedienza, E non solo il peccato è contro Iddio come Legislatore, ma ancor l'offende come giusto Giudice, perche con quello si mostra temerariamente non temere le pene che minaccia à suoi ribelli; l'offende come sourano Signore, negandogli il peccatore la douuta seruitù; l'ingiuria come amico, e benefattore, ricompensandolo con nemicitia, e ingratitudine, seruendosi de suoi beneficij per offenderlo, e gli strappa quanto è dal suo canto, e pretensione dal capo la pretiosa corona con cui regna come Iddio, che è l'essere l'vltimo fine

e'l

e'l nostro sõmo bene, perche il peccatore stima degna vna creatura di tal honore, e mostra d' apprezzarla piu del Creatore. Questo è quanto pretende vn'che pecca, ma á Dio non noce, noce à se stesso, perche tirando â Dio vn dardo, quello ritorce, e ammazza l'assassino. Onde S. Tomaso dice. *qui cumque rem aliquam digniorem indigniori postponit, iniuriam ei facit, & tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad affectum suum præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam Creatorem. q. 28. de verit. art. 2.*

Considerata già la laidissima, e perniciosissima natura del peccato, numeriamne hora le parti, e le specie. La prima sua diuisione è nel peccato originale, che ha l'origine d'Adamo, e s'heredita come impijssimo legato da tutta la sua posteritá, e nel peccato personale che è mostruoso parto di chi infelicemente di propria volontá il commette. Secondo si diuide in peccato attuale, et habituale; quello è vn atto moralmente malo, perche discorda dalle regole di ben oprare; e questo è vna sordida macchia, che resta impressa nell'anima, origginata dal peccato attuale. Terzo si diuide in peccato mortale, e veniale; per quello muore l'anima nella vita sopranaturale della gratia, e carità; e questo non la priua della gratia, e carità, ma gl'intepedisce il feruore del l'amore verso Iddio. Quarto si diuide in peccato di commissione, & omissione. Il primo consiste in vn'attione difformante dalle regole

le di ben oprare; il secondo è vn mancare, e non fare vn'attione ordinata dalla legge; il primo s'oppone al precetto negatiuo che prohibisce vn'attione; e 'l secondo è contrario al precetto affirmatiuo, che ordina, & esigge l'attione. Quinto si diuide in peccato carnale, e spirituale; Quello si consuma in vn diletto carnale, come di gola, e di lussuria; e questo in vn diletto interiore, e spirituale, come di superbia, d'inuidia, e cose simili, che consistono sol nell'apprensione d'vn' oggetto desiderato; onde l'Apostolo c'esorta à purificarci d' ogni sordidezza di corpo, e di spirito. *Emundemus nos ab omni inquinamento corporis, & spiritus 2. Corinti 2.* Sesto si diuide ne i peccati, che si commettono contro Iddio, il prossimo, e se stesso; perche come discorre S. Tomaso, l'huomo si deue considerare in tre ordini, e in questi deue regolar rettamente tutte le sue attioni, nel primo guarda Iddio, e la sua eterna legge, colla quale deue in tutto regolarsi, e se da questa manca, pecca contro Iddio con negargli l'amor che li deue, o non portandogli la douuta riverenza; così è vn sagrilego, vn heretico, vn bestemmiatore. Nel secondo guarda se stesso, e deue regolarsi dalla sua raggione, che gli è legge naturale, e da quella manca, e pecca con non regolar bene le sue passioni; così è vn'auaro, vn goloso, vn lasciuo. Nel terzo ordine come animal politico, e sociale guarda il prossimo, con cui ha da conuiuere, e se manca in quest'ordine, pecca contro il prossimo, e offende l'humana società; così sono i latri, gl'homicidi,

gli

gl'adulteri. Settimo si diuide in peccati di cuore, o di pensieri, di bocca, o di parole, e de fatti, ma questi non sono diuersi peccati, più presto sono gradi dell'istesso peccato, passando il peccator dall'vno all'altro; concipisce il lasciuo nel suo cuore vn libidinoso pensiere, e questo impudico concetto, come parla S. Gregorio ha per genitore il demonio, col diletto si nudrisce e'l consenso gli dà l'vltimo compimento; dal consenso si viene alle parole, che gli danno maggior fomento, e da queste al fatto. *Peccatum suggestione concipitur, delectatione lactatur, consumatur consensu; suggestio fit per aduersarium delectatio per carnem, consensus per spiritum. 4. moral. c. 27.* Ottauo si diuide in peccati di fragilità, d'ignoranza, e di malitia; i primi hanno l'origine da vna graue tentatione, che gagliardamente moue l'appetito sensitiuo, e alletta la volontà al consenso; i secondi procedono da vn'ignoranza colpeuole, e vincibile; e i terzi son cagionati dalla sola, e piena libertà, ne vi è ignoranza, che gli scusi, ne graue passione, che stimoli. Finalmente si diuide in peccati proprij, che si commettono dal peccatore, e peccati d'altri, che si commettono da vn'altro, ma ancor s'imputano à chi il consigliò, à chi il persuase, à chi il comandò, à chi gli diè aiuto, e'l protesse, à chi nol corresse, e ne lodò la risolutione.

Si distinguono essentialmente i peccati, dice S. Tomaso, non perche son vietati da diuersi precetti, ma perche guardano diuersi oggetti; questi gli conferiscono la specie, e la diuersa malitia; onde in vn peccato non si multi-

plica la malitia morale, perche vien prohibito da diuersi precetti, e leggi diuina, & humana, naturale, e positiua, ma ne hauerà vna sola, se sarà in ordine ad vn solo oggetto. *Vnde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum obiecta. hic art.* 1. Perche il peccato, come habbiam detto di sopra, e diremo appresso, prende la sua malitia morale in ordine ad vn'oggetto che discorda dalle rette regole de costumi, onde da quello prende il suo costitutiuo, come ancor l'istesso diciamo delle buone attioni, e quello che è costitutiuo d'vna cosa, ancor fa l'officio di distinguerla da ogn'altra; come la rationalità perche costituisce, e specifica l'huomo, il distingue ancora da tutto cio che non è huomo. Per il peccato l'huomo si dà à seguire vn oggetto che è contrario alle leggi, e da queste s'allontana, e si ribella, e la specie, e'l costitutiuo sempre si prende da quello, che intende, e l'operante, e la natura, non da quello che si lascia, e s'abandona; onde se l'oggetto peccaminoso s'intende dal peccatore, e la legge si rifiuta, da quello, e non da questa il peccato prende la sua specie, e con questa la differenza da ogn'altro peccato; Onde il furto benche sia contrario à due leggi, alla diuina, e all'humana è vn sol peccato, perche guarda vn solo oggetto. Ma se le leggi, e i precetti si considerano in ordine à gl'oggetti, che prohibiscono, e al motiuo di prohibire, puo dirsi che dalla diuersità de precetti si prenda la diuersità de peccati; perche questo altro non vuol significare, che da gl'oggetti prohibiti si costi-

tui-

tuiscano, e diuersificano i peccati.

Quindi si caua che la percossione d'un chierico, o l'effusione di sangue in luogo sacro sono vna attione con due specie di malitia, vna d'ingiustitia, l'altra di sagrilegio, perche da più leggi, e precetti si prohibiscono, ma per diuerso motiuo; la percossione, e l'effusione del sangue si prohibiscono dalla legge naturale, e dalla positiua, ma non da questa diuersità di leggi la percossione d'vn huomo é doppio peccato, ma sol perche vi sono diuersi motiui di prohibirla; la legge naturale ha il motiuo di giustitia, che detta à niun farsi male; e la legge positiua ecclesiastica ha vn altro motiuo, che è di religione, e ordina che non si percuota persona sacra, destinata al ministero della Chiesa. Così ancor commette due peccati, chi nella quaresima mangiasse carne, & ancor hauesse voto di mai mangiarla, perche sarebbe contro due precetti, che hanno diuersi motiui di prohibire tal cibo; fa contro il precetto della Chiesa, che ha il motiuo dell' astinenza; e però sarebbe vn peccato d'intemperanza; e fa contro il precetto diuino, che ha motiuo di Religione, che esigge l'osseruanza delle promesse fatte à Dio, onde commette vn peccato di sagrilegio.

S'agita al presente vna lunga, e celebre questione fra Teologi, in che consista il peccato di commissione à differenza delle buone attioni, e del peccato d'omissione. Rispose santamente S. Pietro alla curiosità del mago Simone, che gli dimandò, che cosa era il peccato. *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed*

docere quomodo fugiendum. Con tutto ciò, perche conferisce à fuggire il peccato, il sapere in che consiste la sua mostruosa natura, noi al presente l'andaremo inuestigando, per sapere quanto mal ci cagiona, per hauerlo in odio perpetuo. Il male è in due maniere, o male semplice, e assoluto, o rispettiuo. Il male semplice è quello che è contrario, e s'oppone ad ogni bene, e che seco porta la priuatione d'ogni bontà, e perfettione. Il mal respettiuo o è naturale, o artificiale, o morale. Il naturale priua vn soggetto d'vna perfettione, che se gli deue per natura, così è l'infermità, che è vn male, che priua l'animale della salute, che è sua perfettione naturale. L'artificiale priua l'artificio d'vna perfettione che se gli deue secondo le regole dell'arte; così è vn errore che commette l'artefice in dipingere vn'imagine, e la priua della debita proportione. Il morale è vn male che priua l'attione dell'huomo della debita rettitudine, & è quando si fà l'attione senza vn retto fine, senza osseruar le debite circostanze, e senza attendere à quel che esigge la raggione è comandano le leggi, onde è da queste regole discordante.

Hor se il peccato di commissione si considera come vn male semplice, e assoluto, consiste in vna priuatione, colla quale, come dice S. Tomaso si priuano d'vn bene la creatura raggioneuole, e le sue operationi. *Malum culpæ attenditur secundum quod actus creaturæ rationalis, formaliter aliquo bono priuatur*; il peccato è vn'attione senza la debita rettitudine, onde con quella l'huomo non mira Iddio come vltimo fine, e voltandosi alla creatura volta le spalle á Dio, e pe-

e però resta di Dio priuato, e in conseguenza d'ogni bene, perche perde il sommo bene, e resta il misero abissato nel profondo di tutte le miserie.

Ma se consideriamo il peccato di commissione come vn male morale, non consiste formalmente in vna priuatione, ma in vna raggione positiua, che è l'essere in ordine, e guardare vn oggetto discordante dalle rette regole dell'operationi ben costumate, perche come habbiamo detto di sopra nel trattato della moralità de gl'atti humani; questi dall'oggetto prendono la specie morale o buona, o maligna secondo la moralità dell'oggetto, o conforme, o discordante dalle regole prefisse à buoni costumi; e questo ordine de gl'atti all'oggetto è positiuo e reale, non chimerico; onde se il peccato di commissione è vn attione morale, è tale, perche guarda vn oggetto difforme dalla rettitudine, e santità delle leggi à noi prefisse per ben, e regolatamēte oprare; e perche il costitutiuo è ancor distintiuo, per questo ordine positiuo che dice il peccato di commissione ad vn oggetto dissonante dalle buone regole di costumi si distingue dall'atto buono che è in ordine ad vn oggetto tutto all'opposto, e dal peccato d'omissione, che è vna sospensione colpeuole d'vna debita attione, che è in ordine à buono oggetto.

Quando diciamo che il peccato di commissione formalmente consiste in vn positiuo ordine ad vn oggetto difforme dalle buone regole, parliamo in rigore teologico; che del resto questo nel peccato non è l'vltimo de mali, ma seco porta, e inferisce altri mali e peggiori. Quando

l'anima disgratiata per il peccato si è voltata con gl'affetti ad vn'oggetto creato, che è vn bene commutabile, come il chiama S. Tomaso, cioè vna larua, e vn fantasma colorito di bene apparente, volta ancora le spalle al suo creatore, e non piu il conosce, qual è, suo vltimo fine, e di questo honore, che é da Dio inseparabile, à buona interpretatione, e quanto è dal suo canto ne fa vn dono, e n'inuestisce vna creatura cõ infinita ingiuria del Creatore; & egli vedendosi così bruttamente trattato da vn' anima dispettosa, gli toglie la gratia che la mantenea nella vita sopranaturale, onde cade esanimata, e muore, e Dio gli volta le spalle, e l'abandona come vn cadauere puzzulente; all'odore d' inferno corrono i mastini dell'abisso, e ne fanno stratij crudeli. Quindi Dauide piangendo il suo peccato dicea. *Ecce ad nihilum redactus sum, & nesciui.* Ritornato in se colla penitenza s'accorse che il peccato l'hauea ridotto all'estrema miseria, affatto impouerito, e annientato. Vn solo oggetto che mirò, e in cui cõ lasciua intentione si compiacque, gli diede tal sacco, che lo priuò di Dio, e con Dio, della sua gratia, che il sostentaua, de gl'habiti virtuosi, che l'adornauano, de i meriti acquistati per lungo tempo, che l'arricchiuano, della retta raggione che il regolaua nelle sue attioni, e di tutto il patrimonio, con cui viue l'anima in Dio; E però il Sauio dà vn' auuiso á tutti i peccatori, che doppo il peccato, non dicano; *peccaui, & quid mihi accidit mali?* Non bastano gl'occhi di carne per vedere l'estreme miserie d' vn'anima peccatrice; e pero Iddio gli lascia gl'occhi della fede, che si portano

no alla conoſcenza d'oggetti occulti, e la ſperanza, ma coſi languida, e agonizzante, che l'anima, ſe Iddio non gli porge la mano con altro ſuo aiuto, non puo liberarſi dall'infelice ſuo ſtato.

Dalle coſe gia dette non ſegue, che Iddio ſia caggione del peccato, ſe queſto come male morale conſiſte in coſa poſitiua, che è vn ente reale, à cui Iddio neceſſariamente concorre come cauſa vniuerſale per dargli l'eſſere; perche nel peccato vi ſono due coſe, e la deformitá, o malitia morale, che è il formale del peccato, che conſiſte nell'ordine dell'atto ad vn' oggetto diſcordante dalle regole morali, e l'entità poſitiua dell'attione con cui ſi commette il peccato, che è il material del peccato; à queſto concorre Iddio ſenza pregiuditio della ſua puriſſima cauſalità, e ſenza, che in lui ne riſulti defetto, perche non concorre alla deformita del peccato, che è effetto ſol della noſtra defettuoſa volontá, che nella ſua attione prende ſtorta la mira, e diuerſa dalla rettiſſima di Dio, che ſol concorre all'effetto, non al defetto, all'entità dell'attione, non alla deformità della medema. Si come la noſtra anima è cagione ſol del moto vital della gamba, non della zoppaggine, che è defetto della gamba zoppicante, non dell'anima che la muoue colla ſua virtù. Tutto ſpiega ottimamente l'Angelico Dottore. *Peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu; defectus autem ille eſt ex cauſa creata ſcilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis ſcilicet Dei. Vnde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam, ſed in liberum arbi-*

bitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam sicut in causam, non tamen in virtutem motiuam, à qua tamen causatur quid quid est motionis in claudicatione; & secundum hoc Deus est causa actus peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu q. 79. art. 2.

Se il peccato di commissione si costituisce per vna raggione positiua, che è la conuersione ad vn oggetto discordante dalle regole morali, il peccato d'omissione si costituisce per vna raggione priuatiua, che è vna mancanza di cõuersione ad vn'oggetto buono, debito, e ordinato dalla legge, onde il peccato di commissione è vna trasgressione d'vna legge negatiua, che prohibisce vn'oggetto, e il peccato di omissione è vna trasgressione d'vna legge affirmatiua, e precettiua, che esigge vn'attione. Ma per essere vn'omissione colpeuole, vi deue necessariamente interuenire vn'atto dell'intelletto, con cui si conosca l'obligatione dell'osseruãza di vna legge, e á cui segua la deliberatione della volontà di trasgredirla; perche non vi è colpa che non sia volontaria, ne vi é volontario senza la precedente cognitione. Non é però necessario ad vna peccaminosa omissione, che la volontá si deliberi con atto espresso, e direttamente ad essa terminato, cõ cui vogli, per esempio, lasciar d'vdir la messa in giorno festiuo, ma basta che vogli altra cosa come lo studio, il giuoco, la caccia, per cui si renda impossibile l'osseruanza del precetto; perche così almeno indirettamente é volontario il non sentir la messa, dandoui causa di tal trasgressione. Ma vn dubio

puo

può insorgere al presente d'vn' omissione colpeuole senza niuno atto della volontá ò diretto con cui voglia espressamente l'omissione, o indiretto con cui voglia vn'altra cosa incompossibile coll'osseruanza della legge precettiua; che è l'istesso che dimandare, se è necessario ò l'vno, o l'altro atto, che sia causa, o occasione dell'omissione, acciò questa sia peccaminosa.

Si risponde che per ogni legge o morale, o fisica, o metafisica per essere colpeuole vn omissione è necessario nella volontà vn'atto o precedente, o concomitante, che di quella sia causa, o occasione, perche l'omissione per esser colpeuole, deue esser volontaria, e senza vn'atto della volontá, che ò la precede, ò l'accompagna non puo esser volontaria; perche ogni volontario à differenza della violenza, e del timore, procede dall'inclinatione della volontà, che allettata da vn bene, che è il suo oggetto specificãte, à quello inclina, e appetisce; non puo ella inclinare, e appetire l'omissione, perche non v'apprende niente di bene, non essendo ella altro che vna priuatione, appetisce dunque vn'altro bene, e in ordine à questo appetisce, e vuole l'omissione, per essempio il giuoco, o la caccia, onde l'omissione è volontaria almen per vn'atto della volontà, con cui direttamente vuole vn bene almeno apparente, e indirettamente l'omissione come effetto dell'atto inclinante al bene appreso, che ricerca il tralasciare vn'obligatione, che è importuna, e fastidiosa all'appetito sensitiuo, e gl'impedisce i suoi diletti.

Non si deue considerare all'istessa maniera vna cosa nella sua pura essenza, e nudi predica-

ti essentiali, e sotto l'essercitio dell'esistenza; più ricerca l'esistenza, che l'essenza; l'huomo nella sua essenza dice sol l'animalitá, e la rationalità, ma sotto l'esistenza esigge ancora la quantità, la figura, l'vbicatione, & altri accidenti, che non sono attinenti alla sua essenza. Così ancor diciamo dell'omissione, che essentialmente non esigge atto positiuo, anzi l'esclude, perche è vna priuatione d'ogni atto; ma nella sua indiuiduatione, singolarità, & essercitio d'esistenza non puo essere senza qualche atto della volontá, che ò la preceda, o l'accompagni, che ne sia la causa, ò l'occasione, per cui si dica volontaria, e peccaminosa.

Ma l'atto che fù caggione dell' omissione, o almeno occasione, da quella resta vitiato, e come quella è peccaminoso, benche in vigor della sua specie, e oggetto sia buono; per esempio lo studio di cose lecite è buono; ma se per attēderui si lascia d'vdir la messa in giorno di festa, da tal peccaminosa omissione si rende colpeuole, perche fù occasione di voler vn male; come ancor in se la limosina è buona, ma se per farla si commette vn furto, da questo vitioso mezzo resta contaminata, & è peccaminosa, perche muoue ad vn male. Ma se vn atto nō fù causa, ne occasione dell'omissione colpeuole, ma accidentalmente s'accompagna, e si fa nel tempo istesso che quella succede, non è peccato in vigor dell'omissione; per esempio; gia vno ha determinato di non sentir messa in giorno festiuo, e poi per non star otioso, in quel tempo che ista il precetto, si dà allo studio, non è colpeuole, lo studio perche non è occasio-

ne

ne dell'omissione, di cui fù la cagione l'antecedente risolutione; onde tutte quelle operationi, che si fanno, e s'accompagnano coll'omissione, e sono incompossibili coll'osseruanza del precetto, non sono peccaminose, se succedono all' efficace determinatione della volontà di non osseruar il precetto, che è l'vnica causa dell' omissione. L'attione però che è peccaminosa, perche è caggione dell'omissione, è con questa, moralmente parlando, vn solo peccato e nella specie, e nel numero; se però quella non fusse diuerso peccato per vn diuerso mal oggetto che mira, come se vno lasciasse la messa di precetto per caggion di fornicatione, onde il penitente non è obligato á dir la caggione dell'omissione peccaminosa, se quella per se non ha diuersa malitia morale, perche è obligato solo á dire il numero de peccati mortali, e la caggione dell' omissione non accresce numero in raggion di peccato. Per distinguere, e numerare i peccati non basta la distintione, e'l numero de gl'atti fisici, ma si ricerca la distintione, e'l numero nel genere morale. onde come spiega S. Tomaso quando molti atti sono in ordine ad vno, tutti quei atti nel genere morale si stimano vn solo; si come l'atto interior della volontà, e l'atto esterior da essa causato, per esempio vn homicidio, non sono due, ma vn peccato, che principia dall'interiore, e termina nell'esteriore. *Contingit*, dice il S. Dottore, *esse actus plures secundũ quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen sunt vnum, secundum quod in genere moris consideratur, vt patet in eo qui furatur, quia omnes actus eius qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt,*

cum

cum mala intentione fiant; qui possunt valde multi esse, & tamen omnes computantur vt vnum peccatum, quia non habent rationem peccati, nisi secundum quod per vnam voluntatem in vnum peruersum finem ordinantur. in 2. dist. 42. q. 1. art. 1. Quindi si caua che l'atto peccaminoso che è caggione dell'omissione perche nell'esser morale è con quella vn solo peccato, puo chiamarsi nell'esser morale peccato d'omissione, perche in tanto è peccato in quanto à quella è ordinato, benche materialmente, e nell'esser fisico perche è vn'atto positiuo é commissione, non omissione.

L'omissione non solo é peccaminosa, quando l'huomo sta sul giuditio perfetto, e auuertenza á quelche fà, e in possesso di sua libertá, ma ancora quando per qualche accidente è priuo dell'vso di raggione, e di libertà, purche volontariamente con vn'atto precedente sia stato cagione dell'omissione, perche per esser vna cosa peccato, basta che sia o diretta, o indirettamente, e nella sua causa volontaria; onde chi si dá al sonno, e preuede che per quello lascierà d'vdir la messa di precetto, non solo pecca, quando si dá à dormire, ma ancora pecca quando dorme, e insta l'osseruanza del precetto, e questa omissione benche formalmente, e in se stessa non sia libera, e volontaria; é tale nella sua causa, e indirettamente. Così ancora chi s'inebria, e preuede che inebriato puo commettere vn'homicidio, non sol pecca inebriandosi, ma ancor quando occide, benche all' hor nel tempo dell'ebriezza non sia in senno, ne possieda la libertà, perche

quell'

quell'occiſione è volontaria, e libera nella ſua cauſa; e ſe l'occiſo è chierico, l'vccisor reſta ſcommunicato. Così in tutti i ſimili caſi per queſto principio, che baſta al peccato il volontario indiretto, e nella ſua cauſa.

Quelche diciamo de gl'atti peccaminoſi, ſi verifica ancora delli buoni, e meritorij, cioe che baſta vn volontario indiretto, e nella ſua cauſa per eſſer vn'atto buono; onde chi volontariamente riceue vna ferita mortale per la fede, e doppo qualche tempo perde l'vſo della raggione, e de ſensi per quel colpo mortale, e muore, nell'iſtante della morte ottiene la corona del martirio. Cosi ancor chi ha intentione di battezzarsi, e in quella buona intentione perde il ſenno, & é battezzato, validamente riceue il ſagramento del batteſimo. Così vn ſacerdote che va, all'altre con intentione di celebrar la meſſa si diſtrahe, e non auuerte alle parole, che proferiſce della conſecratione, validamente conſacra, e perfettiona il Sagramento, e tutto cio perche quella morte, quel batteſimo, quella conſecratione è volontaria indirettamente, virtualmente, e nella ſua cauſa, qual volontario è baſtante à meritare, e demeritare. Ma ſe vn ſacerdote hauendo intentione di conſecrare, e in quell'intentione si dia à dormire, o s'inebrij, e dormendo, o inebriato ſopra la materia proferiſca le parole della conſecratione, nõ si può dir, che validamente conſagri, perche i ſagramenti riceuono la forma dalle parole, e queſte ſono ſtate iſtituite da Chriſto che è l'autor de Sagramenti, in tal maniera, che habbino la loro ſignificatione,

e ſo

e se questa non è attual non è formale, ma saranno parole sol materialmente proferite, come le proferirebbe ancora vna pica, o vn pappagallo; e ciò volle Christo per riuerenza, che si deue hauere à Sagramenti.

Dal sudetto si caua, che la colpa dell'omissione benche cominci dalla sua causa, si consuma però in quel tempo, che vi è l'obligatione d'operare, e si lascia l'operatione; onde la causa colpeuole si chiama solo peccaminosa omissione d'affetto, o desiderio, ma quando insta il precetto, e si trascura, l'omissione peccaminosa è in effetto, e realmente; è vn solo peccato però ella, e la sua causa, se questa per altra sua malitia non fusse differente peccato da esplicarsi nella confessione. Di questa effettuata omissione dice S. Tomaso; *quod omissio incipit imputari ad culpam, quando est tempus operandi, propter causam tamen præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria. 2.2. q. 79. art. 3.*

I peccati non sono come le virtù connessi fra di loro, onde se vno manca per vn sol peccato, non deue dirsi, che sia reo d'ogn'altra colpa; perche le virtù sono come le linee d'vn circolo, che tutte vanno à terminare, e s'vniscono ad vn sol centro situato in mezzo alla circonferenza; elle hanno la mira ad vna sola cosa, che è d'operare conforme alla regola della raggione, e questa regola vien prescritta, e tassata dalla prudenza, onde tutte le virtù s'vniscono à coro pieno, e s'accordano in vn'anima virtuosa vna dolcissima consonanza alle battute della prudenza, che per non farle dare

in

in falſo, ne regiſtra o'l troppo baſſo ò'l troppo alto de gl'eſtremi, per ridurle ad vn mezzo tuono, per cui fāno vn'armonico cōcerto per piacere á Dio; ma i pecati perche ſono ſcōcerti della coſcienza, e diſſonanza dalla raggione, hanno la mira à coſe diuerſe, che fra loro non hanno conneſſione, cioè à diuerſi beni appetibili dal ſenſo, onde prendono la ſpecie, e la malitia i vitij, e i peccati; anzi alle volte ſono fra di loro oppoſti, e contrarij, come l'auaritia, e la prodigalitá. Alcuni peccati però hanno fra di loro conneſſione, e vno diſpone all'altro, come dalla ſuperbia naſce l'inuidia dell'altrui bene, come fuſſe depreſſione della propria eccellenza; dalla gola ha l'origine la laſciuia; da queſta la cecitá della mente, e altri peccati; dal deſiderio di vana gloria, la iattanza, l'ipogriſia, la diſcordia, la pertinacia. Ma conuengono tutti i peccati mortali nell'auuerſione da Dio, e nella pena eterna, perche il peccatore per ogni peccato mortale volta le ſpalle à Dio, e merita gl'eterni caſtighi dell' inferno; e però dice S. Giacomo Apoſtolo. *Qui peccat in vno; factus eſt omnium reus. cap. 2.*

Se i peccati non hanno fra loro conneſſione, ne anche ſono eguali nella malitia, ma vno più graue dell'altro, come ancora le virtù s'auanzano nel pregio, e queſta ineguaglianza ſi ritroua non ſolo ne peccati prohibiti dalla legge naturale, ma ancora in quei che ſono contrarij alla legge poſitiua. Più graue è il peccato che è contro Iddio, che quel, che è contro l'huomo; più graue è vna beſtemmia contro Iddio, che contro l'huomo; più graue peccato è l'

ho-

homicidio, che il furto. E de peccati vietati dalla legge positiua; è più graue peccato mangiar carne nella quaresima senza bisogno, che mangiar laticinij; è maggior peccato portare arme à gl'infedeli, accio l'vsano contro i fedeli, che cacciar vn rifugiato cō violēza dalla Chiesa.

La maggiore, o minor grauezza del peccato è essentiale, o accidentale. Se è essentiale si prende dall'oggetto, à cui termina, onde quanto più è peggiore l'oggetto, tanto è più graue il peccato; perche la grauezza essentiale del peccato si prende dalla sua specie, e questa gli vien conferita dall'oggetto. La grauezza del peccato, dice S. Tomaso, differisce, & è all'istesso modo, come vn' infirmitá e più graue dell'altra; conforme il bene della sanità consiste in vna certa misura de gl'humori conueniente alla natura dell'animale, così ancora il bene della virtù consiste in vna misura de gl'atti humani, con cui vengono regolati à conuenienza di raggione; e tanto è piu graue l'infirmitá, quanto più gl'humori perdono la debita proportione, e discordano dal principio, per cui viuono; onde se l'infirmitá hanno origine dal cuore malignato, che è il principio della vita, sono le più pericolose; così il peccato sarà tanto piu graue, quanto più l'atto humano mancarà in quel principio, che è il primo nell'ordine della raggione, che è la regola di ben viuere nella vita morale; la raggione nelle cose agibili prende dal fine le misure, e l'oggetto è il fine de gl'atti humani, onde quanto piu gl'oggetti son malignanti, tanto più rifondono di grauezza ne peccati; e quanto più sono eccellenti, &

alti,

alti, à cui son contrarij i peccati, tanto più questi hanno di vitioso. E però dice l'istesso S.Dottore, i peccati, che sono contro Iddio, sono grauissimi come l'idolatria, la bestemmia, e simili. Nel secondo luogo son quei che sono contro il prossimo, e questi son più o meno graui secondo s'oppongono al maggior, o minor suo bene; e perche il maggior bene del prossimo è la vita, chi questa gli toglie, cõmette piu graue peccato, che se sol gli togliesse la robba, che è bene secondario, & esteriore.

Quindi inferisce S.Tomaso, che quello è più graue peccato nella sua specie, che s'oppone alla virtù più perfetta, perche guarda vn'oggetto peggiore, e più ripugnante alla raggione; la virtù, e'l vitio contrario guardano l'istessa materia, come il furto, e la giustitia, ma differiscono ne gl'oggetti, perche l'istessa materia, che regolata, e misurata dalla raggione è oggetto della virtù, senza questa regola, e misura é oggetto del peccato, onde se il peccato è ordinato á destruggere, e corrompere il bene à cui termina la virtù, quanto più questa sarà nobile, & eccellente, tanto più quello sarà graue, e peggior nella malitia; e però l'odio di Dio è il più graue peccato, perche è contra la più perfetta virtù, che é la carità, che guarda come principal oggetto la diuina bontà.

Ma se parliamo dell'ineguaglianza accidentale de peccati, diciamo che sono piu, o meno graui per le circostanze, che non mutano la specie, ma dentro l'istessa specie, & essenza più, o men l'aggrauano. Tutto cio che non muta la specie, o l'essenza, conuiene come

vn'accidente, onde le circostanze che non mutano la specie morale dell' atto humano, si chiamano di quello accidenti; Per esempio l'essenza, o la specie del furto si costituisce con togliere l'altrui; che si toglia piu, o meno, è vna sola circostanza, e vn accidente morale del furto, onde questo si dice peccato piu, o meno graue à proportione della quantità dell'altrui bene che si toglie. Vi sono alcune circostanze, che mutano la specie al peccato, ma queste si vestono della natura de gl'oggetti, che specificano gl'atti humani, come è la circostanza del luogo sagro che aggiunge al furto nuoua specie di peccato, che è sagrilegio.

Sin qui della natura, distintione, diuersità, e grauezza de peccati, hora del loro soggetto, oue risiedono. Certo è che il loro principale soggetto, conforme anche delle virtù, è la volontà, perche niun atto puo esser virtuoso, o peccaminoso, se non è libero, e volontario. Sol la difficultà si riduce all'altre potenze, come mosse dalla volontà all'operationi. Onde diciamo, che alcuni peccati sono nell'intelletto, e nell'appetito sensitiuo, ma non ne membri del corpo, e ne sensi esterni, onde mosse quelle potenze dalla volontà al peccato, in esse si ritroua intrinsecamente la malitia; perche non solo nella volontà, ma ancor nell'intelletto, e nell'appetito sensitiuo, come di sopra habbiamo detto si ritrouano gl'habiti buoni, e vitiosi; i vitij dell'imprudenza, e dell'infedeltà, & altri sono nell'intelletto, come ancor nel medemo risiedono le contrarie virtù, la prudenza, e la fede; l'intēperanza, e la pusillanimità, & altri vitij,

e à

e á queste le opposte virtù, la temperanza, la fortezza, e tutte quelle, che moderano le nostre passioni risiedono nell'appetito sensitiuo, e doue sono gl'habiti, da là nascono ancor gl'atti a quelli concernenti, e proportionati; e benche vn'atto per esser peccaminoso, si ricerca che sia libero, e volontario, l'intelletto, e l'appetito sensitiuo perche sono congiunti colla volontà, da questa participano l'esser potenze libere, onde sono proportionato soggetto di malitia morale. Non si nega che ad ogni peccato ancor dell'intelletto, e dell'appetito sensitiuo concorre, e v'ha parte la volontà, onde ogni peccato dicesi volontario, ma neghiamo che nella sola volontà, e ne suoi atti si ritroui l'interna malitia morale d'ogni peccato, e però diciamo che se questo si ritroua nell'intelletto, e nell'appetito sensitiuo, si ritroua ancor nella volontá come in radice, & origine, d'ogni male, e d'ogni bene, perche da ella esce l'ordine, e l'impero sopra l'altre potenze, e queste eseguiscono come inferiori, onde l'vna, e l'altra costituiscono vn'adequata causa o del peccato, o dell'atto virtuoso. Sopra di che dice S. Tomaso. *Peccatum dicitur esse, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice. q. 2. de malo art. 2.*

Ma le membra esteriori, e i sensi esterni non hanno perfettione di libertà necessaria alla malitia interna del peccato, ne formale, ne dalla volontà participata; non sono principij d'atti humani, ma sono puri istromenti, ne sono potenze rationali, capaci di malitia mora-

le, e però ne anche soggetti, in cui si ritroui peccato formale; ma le loro attioni possono dirsi buone, o male estrinsecamente dalla bontà, o malitia, che non in loro risiede, ma nella volontà che le regge; come la medicina si chiama sana non dalla sanità che è in essa, ma da quella che si ritroua nell'animale come in proprio soggetto.

L'appetito sensitiuo dell'huomo, dice S. Tomaso, à differenza di quello che è ne gl'altri animali ha vn'eccellenza per cui puo obedire alla raggione, onde puo essere principio d'vn'atto volontario, e però anche di peccato. *Appetitus sensitiuus in nobis præ alijs animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarij, & per consequens peccati. hic art.* 3. Si che senza concorso di volontà, senza conferirci la raggione, da se l'appetito sensitiuo perche sol congiunto alla parte rationale, e come participante dalla libertà puo prorompere in vn peccato di sensualità, perche ogni causa inferiore vnita alla superiore acquista piu forze, e si rende più potente; così il Cielo vnito all'intelligenza motrice benche in se non viuente riceue virtù di poter produrre animali benche imperfetti; così ancor l'appetito sensitiuo benche da se, e per propria natura non goda la perfettione di libertà, perche è vnito alla volontà, da questa gli vien communicata, e participata, onde da se puo fare vn'atto libero, e in consequenza peccaminoso. Ma perche questa libertà participata dall'appetito sensitiuo è imperfetta, per-

perche non l'ha per natura, si deue dire, che da se non possi commettere peccato mortale, ma sol veniale, come auuerte l'istesso S. Dottore, che chiama il peccato veniale cosa imperfetta nel genere morale; *Sensualitas quandoque mouetur absque imperio rationis, & voluntatis, & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate; sed tamen peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. q. 7. de malo art. 6.* Per esser quella sensualità peccato mortale, bisognerebbe che la volontà attualmente la volesse, e mouesse l'appetito sensitiuo ad esercitarla ma perche si suppone che la volontà non vi concorre, e che venghi sol dall'appetito si dice sensualità senza consenso della parte rationale; onde l'Angelico dice; *quando sensualitas præuenit iudicium rationis, non est consensus, nec interpretatiuus, nec expressus*; E perche la sensualità nel solo appetito sensitiuo sia peccato almen veniale, assegna egli la raggione; *sed ex hoc ipso, quod sensualitas est subijcibilis rationi, actus eius, quamuis rationem præueniat, habet rationem peccati. q. 25. de verit. art. 5.* Perche la libertà participata dalla volontà che é nell'appetito sensitiuo è imperfetta non basta à consumare vn peccato mortale, á cui si ricerca l'espresso, o almen l'interpretatiuo concorso della volontà, e consenso della raggione, ma perche i moti dell'appetito sensitiuo son capaci di star sotto il dominio della raggione, son capaci ancora di moralitá benche imperfetta, e però di malitia imperfetta, che basta ad vn peccato veniale. Puo la raggione, e la volontà per il dominio che hanno sopra i mo-

ti ſenſuali dell'appetito ſensitiuo, reprimerli, e prohibirgli, e perche non si prohibiſcono, ſono peccati veniali.

Fuor de ſudetti moti di ſenſualitá che ſono peccati veniali, e però ſono con vna mezza auuertenza, e deliberatione, e de gl'altri, à cui concorre la piena auuertenza della raggione, e'l perfetto conſenſo della volontá, ondo ſono peccati mortali, ſe ſono circa vn oggetto illecito; vi ſono alcuni moti inordinati di ſenſualitá che ſi chiamano da teologi, *primo primi*, che preuengono ogn'auertenza della raggione, e ſi ſuegliano naturalmente nell'appetito ſenſitiuo; queſte ſenſualità ne anche ſono peccati veniali. Onde l'Apoſtolo S. *Giacomo* dice *Vnuſquiſque à concupiſcentia illectus, & abſtractus, deinde concupiſcentia cum conceperit, parit peccatum. cap.* 1. Tenta la concupiſcenzà, ma ſe la volontá di quella non concipiſce col conſenſo, non partoriſce peccato. La diuina legge non impone coſe impoſſibili; è impoſſibile, che in noi non ſiano alcuni primi moti di ſenſualità; li ſperimentiamo nella fiacchezza della noſtra carne ancora mentre dormiamo, & in veglia ancora inſorgono all'improuiſo ſenza che la raggione ſe n'aueda, onde ſono naturali, non volontarij, e capaci di moralità, ne di niuna colpa.

Da quali maligne caggioni naſcano i moſtruoſi effetti de i peccati, ſi deue ſapere, cho altre ſono interiori all'huomo, & altre eſteriori, e fuor di eſſo. L'interiori cauſe del peccato ſon tre, l'ignoranza dalla parte dell'intelletto, la concupiſenza dell'appetito ſenſitiuo,

no, e la malitia della volontà. L'esteriori sono il demonio, che persuade al peccato, e l'antico nostro Padre, che ci lasciò heredi del suo peccato, e questo si propaga à misura dell'humana generatione.

Per conoscere come, e quall'ignoranza sia caggione del peccato si deue notare che l'ignoranza che spetta à morali si diuide per la parte del soggetto in inuicibile, e vincibile; quella è quando non si puo superare, ne è in nostra potestá il saper quelche s'ignora, e questa è quando adoprata vna moral diligenza può superarsi; l'ignoranza vincibile, ancor si diuide in affettata, e crassa o supina; l'affettata è quando si vuol direttamente l'ignoranza per non fare il douere, come l'espresse il Salmista; *Noluit intelligere, vt bene, ageret*, la supina è quando non s'adopra la debita diligenza, e fatiga per sapere il douere, onde indirettamente si vuol l'ignoranza. Secondo si diuide l'vna, e l'altra ignoranza per oppositione alla scienza in habituale, che è vna priuatione della scienza habituale, e in attuale, che è vna priuatione d'vna notitia, e auuertenza attuale. Terzo per parte dell'ogetto ignorato l'ignoranza vincibile, e inuincibile si diuide in ignoranza di legge, e di fatto, l'ingnoranza della legge è con cui s'ignora che ha determinato la legge, e conforme si diuide la legge in naturale, e positiua, in diuina, & humana, in ecclesiastica, e ciuile, così ancor si diuide l'ignoranza della legge; L'ignoranza del fatto é per cui s'ignora per alcuna circostanza esser illecito vn fatto, come chi

S. Tomaso; *Si sit talis ignorantia, quæ omnino sit inuoluntaria, siue quia est inuincibilis, siue quia est eius quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excusat. hic q. 76. art. 3.*

Se l'ignoranza è concomitante, e inuincibile non è cagione del peccato, ma dal peccato non scusa; dal sapere che cosa sia ignoranza concomitante, s'intenderà cio che diciamo Si chiama concomitante l'ignoranza, perche s'accompagna coll' attione, onde questa è inuolontaria; ma l'huomo sarebbe disposto à farla, benche non vi fusse tal ignoranza, onde tal attione non è contro il genio della volontà, e però non inuolontaria; come se vn cacciatore posta la debita diligenza per non ferir un' huomo, ma vna fiera, e tira la saetta, e in fatti troua hauer vcciso vn nemico, che staua nascosto; in tal caso, perche non precedè la cognitione dell'huomo nascosto, l'occisione di questo è inuolontaria; ma perche l'occisione del nemico è à genio della volontà non si puo dire inuolontaria, perche l'occisore era disposto á farla, benche l'habbi fatta per ignoranza.

Quindi si caua, che l'ignoranza consequente, e vincibile, che si chiama ò affettata, ò supina non scusa dal peccato, anzi è d'esso caggione, perche toglie la scienza, e la notitia, che se vi fosse, non si commetterebbe il peccato; e perche si vuol o diretta, o indirettamente tal ignoranza, ancor nell'istessa mani-

niera è volontaria l'attione, che da ella ne siegue, e però peccaminosa; sopra la cui ignoranza così discorre S. Bernardo. *Multa scienda nesciuntur, aut sciendi incuria, aut discendi desidia, aut verecundia inquirendi; & eiusmodi ignorantia non habet excusationem. Epist. 77.*

Non solo l'ignoranza è cagione del peccato, ma ancor il precede l'errore, defetto dell'intelletto, per cui giudica tutto altro di quel che è l'oggetto; come l'esser lecito quelche come vitioso, e contro la raggione non lice, o almeno precede vn'inconsideratione, e inauuertenza, per cui l'intelletto lascia attualmente di ponderare, e auuertire come deue all'oggetto; onde si legge ne Prouerbij; *errant omnes qui operantur iniquitatem. cap. 24.* La volontà nelle sue funtioni tanto nel mal quanto nel bene segue la guida, e la direttione dell'intelletto, e come appetito rationale ciò che rifiuta, o abbraccia, l'intelletto ce'l detta, e però quando pecca la volontà, & elligge per bene quelche in se è male, e contro la raggione, suppone nell'intelletto fatta vna consulta, e determinato vn giudicio, douersi seguir come bene, quelche come male deue fuggirsi, e questo giuditio è falso, & erroneo. Ne l'intelletto sol giudica tal'oggetto peccaminoso esser deletteuole al senso, perche tal giuditio non è falzo, ma passa più auanti á giudicar che vn peccaminoso sfogamento di senso deue preferirsi ad vn bene honesto, all'osseruanza della diuina legge, e quì sta l'error prattico, e vna falsitá manifesta. Ma se l'

og-

oggetto, che eligge la volontà in se fusse buono, e nol volesse col debito ordine, à tal peccato non precede nell'intelletto l'errore, ma solo vn'inconsideratione, e vn'inauuertenza. Così fù il primo peccato de gl'Angioli; giudicò l'angelico intelletto che la propria natura come la pia bella, & eccellente fra le create, douea amarsi, senza considerar, e auuertire che vn tanto bene gli veniua da Dio, e in ordine á Dio sol douea amarsi, onde restò l'Angelo inuaghito di se stesso, e nel suo amor fermossi; non errò egli in giudicar la sua bontà douersi amare, fù inconsiderato in non amarla come douea. Circa l'altre due cause interiori del peccato, la volontá, e l'appetito sensitiuo non occorre dir altro di speciale fuor di quello in altro luogo habbiam detto.

Le cause esteriori del peccato, habbiam detto che sono l'original peccato del nostro primo genitore, e di questo ne trattaremo nel capo seguente; e'l demonio, che colle sue suggestioni persuade á commetterlo; e'l fa primieramente con proporre alle nostre potenze oggetti allettatiui, onde stimola, e muoue l'appetito sensitiuo á godergli, e con apparenti, e fallaci raggioni cerca ingannar l'intelletto, e questo se si lascia ingannare, rapisce la volontà al consenso, e così il Demonio tentatore è causa indiretta del peccato; ma in niuna maniera puo forzare la nostra volontà, perche non puo entrare nel suo interno à dominarne gl'arbitrij; cio è riseruato solo à Dio, che n'è creatore, e Sourano Signore; puo con tradimenti indurla al peccato, con offe-

offerirgli beni di piaceri, amori, ricchezze, dignità, e n'esigge in pensione sol vn consenzo al peccato, e l'anima ne resterà delusa, perche s'accorgerà che tutto vn Mondo non potea satiarla, ma solo Iddio, di cui resta priua per il peccato.

Sin qui delle cause de peccati, hora de gl' effetti che producono, per cui l'anima ne resta ne gl'interessi eterni assai discapitata. Subito che l'anima nella sua volontà concipisce vn peccato con istantaneo consenso, partorisce ancora mostri così velenosi, che come i parti delle vipere riuoltansi à diuorare la Madre che li generò, à sguarciare quell'vtero onde vscirono; ben disse Tertulliano in chiamare il peccato; *deuoratorium salutis*; nasce da vna volontà peccatrice vn idra che à piu bocche diuora quanto é di buono nell'anima, e de meriti accumulati per mezzo della gratia, oltre altri mali con quali resta macchiata l'anima peccatrice, e le pene, di cui resta miseramente rea. Vediamo quali siano questi mali che risultano dal peccato. Primieramente nell'huomo, per hauer commesso vn peccato, resta mancheuole, e diminuta la naturale inclinatione al bene honesto, che ha per retaggio della sua raggioneuole natura, che vsci dalle mani del suo autore colla propensione al bene concernente alla raggione. Cum peccatum, dice l'Angelico, *sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem. hic art.* 1. Ma spiega il S. Dottore, in che resta diminuita per il peccato l'humana natura,

e la

è la sua inclinatione alla virtù, e al bene honesto. *Dupliciter intelligi potest eius diminutio: vno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non minuit ipsam naturam, sed minuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum, hic art. 2.*

Non giunge il peccato à guastar niente della sostanza dell'anima, e dell'humana natura, che è il principio radicale delle nostre operationi; ne anche tocca la potenze principali intelletto, e volontà; sono tutte queste entità immortali, e incorruttibili, che non possono guastarsi nel fisico da causa creata, e quali furon create da Dio, tali sempre saranno colla propensione al bene honesto, e alla virtù; solo le potenze possono diminuirsi estrinsecamente dal peccato, che à quelle è vn'impedimento, e vi pone altri ostacoli, accio non si portino à conseguire con prontezza il bene della raggione, al che per natura erano inclinate; per il peccato le potenze restano malamente disposte ad inclinare non al bene honesto, ma all'inhonesto; e questo è il restar diminuita l'inclinatione, e l'habilità delle potenze alle virtù.

Non solo perde in buona parte l'anima l'inclinatione naturale al ben oprare per il peccato, ma ancora resta per quello così bruttamente macchiata, che vedendola Iddio decaduta dalla sua purità, e nettezza, gli viene in odio, e in abominio; questa macchia si chiama ancor peccato habituale, perche l'esser

ser macchiato, e in odio à gl'occhi di Dio, e l'istesso che esser da peccati bruttato; e'l peccato habituale che macchia l'anima è il peccato originale, che principiò da Adamo, e segue à diffondersi in tutta l'humana posterità; e il personale, che risulta dall'attuale da noi commesso, e perseuera sino che dalla gratia non vien destrutto. La difficultá é, in che consista il peccato habituale, o la macchia lasciata impressa nell' anima da vn peccato mortale gia commesso.

L'Angelico Maestro c'insegna, che consista nella priuatione della puritá, e splendore della gratia santificante con vn ordine, e rispetto alla precedente attione del peccato. *Macula non est aliquid positiue in anima, nec significat priuationem solam, sed significat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum. hic q. 86. art. 1.* E dice il S. Dottore che la gratia sia la bellezza, e purità, di cui l'anima resta priua per il peccato. *Dicendum quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solum gratiæ priuationem.* Si genera l'huomo e nella sua generatione in vigor dell'antico peccato, la sua anima resta sporcata, e bruttamente macchiata; rinasce nell'acque del battesimo, e riceue la gratia santificante, & ecco meglio che Naaman Siro mondato dalla lebbra corporale dall'acque del Giordano, purificata dalle sue laidezze, acquista tali bellezze, e splendore che innammora gl'occhi di Dio, e doue prima era dishereditata del Regno de Cieli, adornata colla gratia santificante, vien dichiarata Figlia, e Regina

na Sposa dell'eterno Regnante. Per sua infelice disgratia commette vn peccato, & eccola ritornare nell' antiche bruttezze, perche il peccato, che è nemico della gratia; nè priua l'anima, e sicome al partirsi del Sole, ogni cosa resta adombrata dalle tenebre; così l'anima priuata de i splendori della gratia, perdute quelle belle fiamme che l'auiuauano nella vita sopranaturale, diuenta vn'ombra sparuta, vn spirito tenebroso, vna larua spauentosa nemica di lumi, che comparisce nell'oscurità della notte; l'abandonano gl'Angeli della luce, e sottentrano à fargli camerata, e compagnia i spiriti delle tenebre. La contempla Iddio, che volontariamente ha da se scacciata la gratia, per cui hauea ogni bellezza, e risplendea piu che le stelle del firmamento, e che per dar ricetto al peccato è diuenuta negra come vn carbone, se ne stizza, e fulmina dal Ciel le scommuniche, e la condanna all'inferno.

Auuerte il S. Dottore, che quanti peccati mortali si commetteranno, altretante macchie s'imprimeranno nell'anima peccatrice, e saranno diuerse nella specie, come saranno diuersi i peccati; e dà l'esempio dell'ombre, che si diuersificano alla diuersità de corpi che impedifcono la luce. *Et est simile de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis, & secundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ. hic. art.* 1. Corpo importuno che si framezza fra l'anima, e i splendori della gratia è il peccato, che in quella cagiona vn'oscurissima ecclisse, onde in qual qualità, e grauezza sarà il peccato commesso, sarà ancor

la

la macchia piu o men macolante l'anima infelice. Vna è la gratia santificante di cui l'anima si priua, ma perche questa dice ordine al peccato, che è la cagione della sua priuatione, quanti peccati si commetteranno, e nel numero, e diuersi nella specie, altretante cause si numerano della sua espulsione, e ostacoli acciò non rientri nell'anima, e però in questa altretante macchie s'aggiungono, per maggiormente renderla sordida, e abomineuole.

Non sol per il peccato s'imbratta l'anima, ma ancor restano violate le leggi della Giustitia, onde questa esigge da trasgressori le pene, da cui resta ristaurata nella sua integrità. In tre reati di pene incorre il peccatore, perche ha trasgredito tre sorti di legge, la naturale che detta operar à misura di raggione, l'humana, e la diuina; alla prima trasgressione corrisponde la pena del rimorso, e sinderesi della coscienza, che Agostino chiama flagello dell'istessa natura, che vendica le rebellioni suscitate contro Iddio, e che mantiene in guerra chi non volle pace con Dio. *In te ipso est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem aduersus Deum, vt ipse sibi sit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Alla seconda corrisponde la pena temporale, con cui castiga il Giudice humano; Alla terza corrisponde la pena eterna che si sperimenta nell'inferno, carcere eterno destinato da Dio per castigar i suoi ribelli. Questa eterna pena si muta in temporale, se per la penitenza il peccatore si ricõcilia con Dio.

La pena però che si dà à dannati eterna non

non è perche così vuole Iddio, e solo in vigor della legge della sua Giustitia, con cui prohibì il peccato mortale sotto pena eterna, ma è perche così esiggono i meriti della causa, e l'indegnita intrinseca della colpa mortale, onde Iddio gli dá pena proportionata benche gli la dia eterna; perche è vero che il peccato è temporaneo, e alle volte ancor momentaneo, ma il peccator ha vna volontà di perseuerar in quello, se sempre viuesse, onde S. Gregorio dice. *Peccator vellet sine fine viuere, vt sine fine posset peccare*. Gl'há dato già l'animo d'anteporre se stesso, e vn bene transitorio al sommo bene, d'inuestire della raggione d'vltimo fine vn suo capriccio, vn diletto di senzo, e spogliarne Iddio quanto é dalla sua parte, dunque gia stima come suo Iddio vna creatura, e vi applicò tutto il suo affetto, togliendolo à Dio, dunque si deue interpretar che l'affetto con cui si voltá al peccato sarebbe eterno, se si dependesse da suoi arbitrij; e però se nell'affetto, e desiderio del peccatore il peccato è eterno, giustamente se gli dà vna pena eterna.

Sono due le pene eterne, á cui si condannano i dannati dalla diuina Giustitia, vna si chiama pena di danno l'altra di senso; quella consiste nella perdita della diuina visione, che è l'heredità dell'essential beatitudine promessa à quei che in questa vita si portano da veri figli di Dio, e questa consiste in tutto ciò, che affligge, e noce al corpo, e all'anima del dannato, e perche il nociuo si sente specialmente per mezzo de senzi, però questa pena si dice

di senzo. Queste due pene vengono significate dalla formidabil sentenza di Christo, con cui condannarà i presciti. *Discedite maledicti in ignem æternum*. Con intimargli il, *discedite*, gli condanna alla pena del danno, che è la separatione da Dio. Con dirgli, *in ignem*, gli dichiara la pena del senzo, e con quell', *æternum*, gli ridice che le sudette pene hanno da essere eterne. S. Tomaso assegna vna congruente raggione, perche all'vna, e l'altra pena si condanna il dannato. Il peccatore per il peccato mortale voltò le spalle al sõmo bene, e si voltò cõ gl'affetti ad vna creatura, bene mutabile, e transitorio, come ne piangea Gieremia ridicendo i lamenti che ne facea Iddio. *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem viuum, & foderunt sibi cisternas dissipatas*; onde per far corrispondere alla colpa pena proportionata, Iddio farà che il peccatore sia cruciato da vna tormentosissima creatura, e priuato in eterno della sua vista, che barattò per vn bene creato.

La pena del danno è piu graue della pena del senso, perche quella è essentiale, e questa è accidentale; come al contrario in Cielo la beatitudine essentiale è la chiara visione di Dio, e tutto l'altro è accidentale; e perche l'auersione da Dio fù di maggior malitia, che la conuersione alle creature, però quella piu che questa deue punirsi con maggior rigore. E perche i peccati non furono eguali, ma vno piu dell'altro graue, così vn dannato, che fù più dell'altro maligno hauerà maggior crucio e nella pena del danno, e del senzo.

CAPO VII.

Il peccato Originale.

PElagio sagrilego penitentiere di quell' infernale serpente, che ingannò i primi nostri genitori, pretendea assoluere vn Mondo dal peccato originale, con asserire che se quelli rouinaron se stessi, non apportarono nocumento alla posterità innocente; e se questa nasce soggetta a molti mali, e miserie d'infirmitá, di dolore, di morte, e à tanti altri trauagli, ciò non è effetto dell'antico peccato, ma defetto, e necessità di passibil natura; e la concupiscenza, e ribellione della carne contro lo spirito, non fù pena d'vn Padre dissobediente hereditata da suoi figli, ma è vn bene profitteuole, che accompagna l'humana natura, e'l godè ancora Adamo nel felice stato della sua innocenza; onde non sono necessarie le sorgenti del battesimo à mondarci da quelle macchie con cui non nasciamo, ben vero da quelle rinati siam dichiarati figli adottiui di Dio, à pretendere il patrimonio de Regni del Cielo. Questo dicea l'infame heresiarca, e doue non ci volea macchiati, e soggetti alle pene dell'antica colpa, egli restò macchiato del più brutto peccato d'infedeltá, con cui pretese macchiar la cattolica credenza, e se egli non ci volle miseri figli d'vn Padre infelice, egli si dichiarò adultero parto dell'infedeltà, Caino fratricida che vccise

tante anime, che haueano ottenuta la vita rinate in quell'acque che furono santificate dal sangue del Redentore per mondarci dalle macchie, con cui necessariamente nasciamo.

Sono molte le testimonianze della sagra scrittura, che ci dichiarano heredi delle sciagura d'Adamo. L'Apostolo dice, che per vn' huomo entrò nel Mondo il peccato, e la morte, in cui tutti peccarono, e sono soggetti alla morte *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccaverunt. Ad Rom. 5.* Il Profeta reale dice esser concetto nell'inquità, e in peccato. *In iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. psal. 50.* Sopra di che dice Agostino; *quid est quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam.* In Giob si legge. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? non ne tu qui solus es.*

Il Dottore angelico proua la verità del peccato originale dannegiante tutta la posterità dell'humana natura dall'isperienza della morte, pena ineuitabile data dall'eterno Giudice, e minacciata ad Adamo se hauesse trasgredito il precetto di non gustare il pomo vietato; *in quacunque die comederis ex eo, morte morieris;* doue prima di dissubedire godeua l'immortalità, che ancor noi haueriamo goduto, come figli di vn tal Padre innocente. La necessità del battesimo ancora è segno euidente, che tutti nasciamo machiati di quell' original

col-

colpa, della quale restiam mondati bagnati con l'acque di quel sagrosanto fonte; necessaria lauanda non sol per gl'adulti in cui restan purgati, e del originale, e de personali peccati, ma ancor per gl'infanti, che non hanno altra colpa, che quella d'Adamo; e se muiono senza esser lauati con quell'acque salutari sono esclusi dal Regno de Cieli, in cui non può habitar colpa veruna, segno euidente che nascono rei sol dell'original colpa, E qual fù il motiuo principal dell'incarnatione del Redentore, se non la colpa d'Adamo, che á tutti cagionò la morte, onde Christo come dice l'Apostolo, per tutti noi morì, perche tutti morimmo in Adamo peccatore? *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sumus*.

Riferisce S. Agostino i motiui che haueano Pelagio, e Giuliano Apostata per impugnare questa veritá cattolica del peccato originale, che infettò tutta l'humana natura nel suo capo Adamo; Non pecca, diceano coloro, chi nasce; non pecca chi genera; non pecca chi crea l'anime; per quali canali dunque scorre questo veleno del peccato originale ad infettar l'humana posterità così ben presidiata? Gli risponde il S. Dottore, e gli dice, che andauano cercando vna nascosta fissura, quando era aperta vna gran porta, per cui entrò nel Mondo il peccato, e che la mostra l'Apostolo con dire che fù quell'huomo, che era il Patriarca dell'humana natura, che peccando in dissubidire al diuin precetto, noi tutti in lui ancor peccammo, e fummo partecipi del-

le sue rouine. *Quid quærit latentem rimam, cum habeat apertissimam ianuam? Per unum hominem, ait Apostolus; per vnius delictum, ait Apostolus; per vnius hominis inobedientiam, ait Apostolus; quid quærit amplius, quid quærit apertius, quid quærit inculcatius? lib. 2. de nupt. c. 18.* In quanto poi all'anima egli adduce vn' esempio dell' acqua quale benche esca purissima dalla sua sorgente, se però si riceue in vn vaso immondo, resta imbrattata. Così dell'anima; benche dalle mani del Creatore fonte d'ogni puritá esca purissima, e non soggetta à peccato, subito però che si riceue, e s'infonde nella carne, nelle corruttioni di questa, che per seminale propagatione ha origine macchiata dal primo genitore, resta ancor ella sporcata, perche per mezzo dell'humana generatione che cominciò da Adamo, ella s'vnisce al corpo, e nell'istante di questa vnione, ella contrahe il peccato originale, perche commincia ad esser parte, e figlia d'Adamo.

Con vn'altro esempio risponde S. Agostino à quel che gl'oppone Giuliano de i genitori, à cui per il battesimo fù perdonato il peccato originale, onde così purificati non possono generar figliuoli nel peccato originale, che lor non hanno perche gia rimesso. *Si in baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.* Vedete, dice il S. Dottore, come il grano ben purificato si semina, e pur da se nasce il grano non purgato, ma vestito di paglia, e di spiche, perche egli è così nato,

e pe-

e però da se ancor finalmente nasce l'altro grano. Così benche i genitori mondati nel battesimo dal peccato originale, pur generano figli di quello macchiati, perche loro così ancor nacquero; e benche doppo il battesimo non hanno in se il peccato originale, l' hanno però virtualmente in virtù degl'istromenti dell'humana generatione, in vigor della quale si contrahe il peccato originale, e sono il seme, e la concupiscenza della natura corrotta. Ne da cio s'arguisce che l'vso del matrimonio sia illecito, come stimauano i Manichei, mentre sarebbe causa di peccato; perche l' vso del matrimonio fù istituito da Dio per propagare l'humana natura, e'l comandò á primi nostri genitori ancor nello stato dell' innocenza; *Crescite, & multiplicamini, & replete terram. Gen.* 1 Onde la generatione è concernente al ben commune della natura humana, però l'huomo ha giusta causa di generare, benche da cio ne resulti male à figliuoli. Oltre che il peccato originale non siegue in vigor della generatione istituita da Dio, ma come originata dal primo genitore preuaricante.

La piu graue difficultà in questa materia dell'original peccato è, che ogni peccato non è tal se non è volontario, e libero, e deue riceuere dalla volontà la sua malitia; dentro quella si formano questi mostri, dal suo consenso hanno la descendenza; dunque il peccato originale per infettar l'anime degl'infanti, bisognarebbe che in loro fusse volontario, il che è impossibile, perche in quelli non si dá vso

di ragione, e di libertà. S. Tomaso risponde, e spiega come ancor ne gl' infanti il peccato original sia volontario, per potersegli imputare *Homines ex Adam deriuati sant tanquam multa membra vnius corporis; actus autem vnius membri corporalis, puta manus non est voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, quæ primo mouet membrum; vnde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum si consideraretur manus secundum se, vt diuisa à corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod mouetur à primo principio motiuo hominis. Sic igitur inordinatio quę est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes qui ex eius origine deriuantur, sicut voluntas animæ mouet omnia membra ad actum. hic art.* 1. Non si deue imputare à noi all'istessa maniera il peccato personale, che noi commettiamo, e il peccato originale, che Adamo commise, e però diuersamente l' vno, e l' altro è in noi voluntario; il peccato attuale, o personale descende dalla nostra volontà, e dal suo defettuoso esercitio in commettersi, e pero è volontario formalmente, cioe che fisicamente nasce, & è causato dal nostro consenso, perche in noi giá è in vigore l' vso di raggione, e del libero arbitrio necessario al peccato personale, che sol da gl'adulti si commette. Ma il peccato originale, che da Adamo si commise, e à noi benche infanti s'imputa non ancor giunti all' vso della ragione, e all' esercitio della volontà, e del suo libero arbritrio,

in altra maniera è à noi volontario, cioe non per la nostra volontà, che in noi infanti è otiosa, ma per la volontà di Adamo, qual come capo dell'humana natura, ancor tenea la vicegerenza di tutti i suoi posteri, e nella sua volontá contenea, e rappresentaua le volontà di tutti, onde quando ancor non erauamo al Mondo le nostre volontà erano vna nella sola volontà di quello, che era stato costituito Patriarca, e capo, e Padre di tutti noi che haueamo á nascer suoi figli per vna generatione, che hauea da lui a cominciare, e continuarsi da suoi descendenti, per dar l'essere à quanti vengono al Mondo. Onde il peccato originale in noi infanti non é volontario per la nostra volontá, è in noi come membri generati da Adamo volontaria per la volontà del medemo, che moralmente contiene come capo la volontà di tutti i suoi membri; onde il peccato originale in lui per l'esercitio fisico della tua volontà fù fisicamente volontario, in noi sol moralmente.

Si conosce ancor nelle leggi ciuili, che le volontà di molti si trasferiscano in vno, in tal guisa che la deliberatione di questo s' intenda da quelli approuato, come si vede ne pupilli, e in quei che sono ancor sotto tutela; il lor curatore, o tutore dispone, e quelche fà, si giudica come ancor da quelli fatto, e disposto, benche per la minorità non vi fusse il lor fisico, e formale consenso. Se de suoi sudditi puo così disporre vn legislatore creato, quanto piu il potea far il sourano Signore, e Legislatore,

tore, che ha di noi vn'assoluto dominio? Egli volle, che Adamo, fusse nostro capo non sol naturale, ma ancor morale, cioè che ancor à noi s'imputasse quelche egli hauesse disposto della conseruatione, o perdita della giustitia originale; e di noi, che come suoi discendenti, e membri di vn tal capo hauessimo à seguir l'istessa sua sorte prospereuole, o disgratiata, e che la sua volontá fusse ancor la nostra o innocente, ò peccaminosa; e questo diuino decreto fù manifestato ad Adamo, accio conoscesse di quanta conseguenza era la sua sola volontá, onde fù vn patto fra Dio, e lui, che se egli hauesse obedito al suo precetto, assieme con lui tutta la sua posteritá hauea da esser felice nel godimento della giustitia originale, e di tutti i beni, che à quella conueniuano; ma se hauesse dissubedito, il suo peccato non solo á lui haurebbe danneggiato priuandolo di quanti beni possedea in quel suo felice stato, ma ancora à tutti i suoi figli lasciandoli non solo impoueriti del patrimonio, che egli haurebbe goduto, ma ancora heredi delle sue disgratie. Questo patto, e la sua trasgressione vẽgono descritti da Osea. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi præuaricati sunt omnes. cap. 6.*

Dal sudetto si caua, che se ogni peccato deue esser volontario, e procedere da vn principio intrinseco, e precedente la cognitione, conforme è il peccato, così deue esser da vn' interno principio; se è proprio, e personale, deue ancora procedere dalla propria volontà, e che colla propria cognitione si conosca, e così

così si commette da gl' adulti; ma se è originale; non è á noi volontario, se non moralmente, e però basta che proceda dal principio interno, e dalla volontà che era in Adamo, che come nostro capo naturale, e morale, può dirsi che il suo peccato ancora nacque moralmente dal nostro interno. E dell' istessa maniera s'intende che il peccato originale fù in potestá di quel capo, che moralmente contenea in se tutti i suoi membri, onde che ancora à noi s'imputasse, bastò che fusse in potestà di Adamo il peccare, e non peccare come nostro capo; ne si ricerca che ancor da noi dependesse, come depende dalla nostra potestà il peccato proprio, e personale. Neanche si ricercaua che noi hauessimo nella volontà di Adamo trasferito il nostro consenso, e volontà, come si suol fare fra gl'huomini, ma basta che Iddio come sopremo Legislatore hauesse costituito Adão nostro capo, e in lui hauesse trasferito le nostre volontà, il che noi non poteuamo fare, perche non erauamo quando egli dispose si malamente de suoi, e nostri interessi, á cui per rimediare costò á vn Dio incarnato la morte, e vi sborsò il sangue.

Solo il primo peccato d'Adamo, dice S. Tomaso, cagionò tanto male al Mondo, che hor tutti il piangiamo, ne come tal peccato qual fù di superbia, e di gola ma come primo, onde se hauesse commesso il primo peccato, che fusse stato d'altra specie, e malitia, ancora hauerebbe danneggiato all' istessa maniera a se stesso, e in se à tutta l'humana natura. *Dicendum quod hoc est per accidens, quod tale nocumen-*

cumen.

cumentum naturæ humanæ intulit; quia scilicet fuit primum peccatum, quod naturam humanam uitiauit. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, siue fuisset peccatum operis, siue voluntatis. in 2. dist. 33. E benche Iddio espressamente gl' hauesse minacciata la morte solo in caso della trasgressione del precetto positiuo di non mangiar il pomo vietato, *in quocunque enim die comederis ex eo, morte morieris*; implicitamente però gl'ordinò l'osseruanza di tutti i precetti naturali; le cui trasgressioni, come spiega S. Tomaso sono in maggior grauezza, che la trasgressione d' vn precetto di disciplina, perche quelli prohibiscono quelche in se é male, e questo prohibisce quelche è male solo perche prohibito, *Grauius est enim præceptum præterire legis naturalis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam præterire præceptum disciplinæ, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum. in 2. dist. 33.*

Dal sudetto si caua, che se hauesse peccato solo Eua, e non Adamo, la sua posterità non haurebbe contratto peccato originale, perche solo Adamo, e non Eua era stato da Dio destinato capo morale del genere humano, onde dall'innocenza, o dalla preuaricatione di questo la posterità hauea da sortire la sorte felice, o infelice; il peccato d'Eua fù personale, non originale; e benche il precetto fusse dato all' vno, e l'altra, e la diuina minaccia era contro entrambi; ad Adamo però fù dato il precetto come à capo dell' humana natu-

ra, e

ra, e ad Eua come à particolare persona; onde ella fù occasione del peccato con persuaderlo al marito, non però principio di tramandarlo fino à noi.

L'inuestigare in che consista l'essenza del peccato originale è stato giudicato assai difficile da S. Agostino, e ne scrisse à S. Geronimo per sapere il suo parere. *Hoc peccato antiquo nihil est ad prædicandum notius, nihil est ad intelligendum secretius. cap. 22. de morib. eccl.* Il parere di S. Tomaso è che il peccato originale consista nella priuatione della giustitia originale nel suo primario effetto commune ancora alla gratia santificante, che è di santificare, e ordinare con rettitudine l'anima à Dio. *Priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. hic q. 82. art. 3.* Quella è l'essenza del peccato originale, che è la radice, e l'origine d'ogni male, che da quello à noi venne, e perche l'anima fu priuata della giustitia originale nel suo primario effetto, che era di tener congiunta, e soggetta la mente à Dio, ne successe ogn'altro male della ribellione della carne contro lo spirito, della concupiscenza sempre inclinante al male, delle penalità corporee, della necessità di morire, e di tutte l'altre miserie, che l'Angelico chiama pericolose ferite dell'humana natura, e sono l'infirmità, l'ignoranza, la malitia, e la concupiscenza; à tutti questi mali restò l'huomo soggetto subito che per il peccato fù priuato della giustitia originale, e con quella, della santità, e perfetta soggettione dell'anima à Dio, onde in questa priuatione con-

siste

ſiſte tutto il negotio del peccato originale.

Per il batteſimo per cui ſi toglie il peccato originale l'anima ſi rimette nel poſſedimento del primario effetto della giuſtitia originale, perche donandoſi per quello la gratia habituale, l'anima ritorna alla ſantificatione, e à congiungerſi di nuouo à Dio come ad vltimo fine, ma non ſi rimette al totale poſſeſſo della giuſtitia originale, e al godimento di tutti gl' altri ſuoi effetti, e come perfettioni ſi godeano da Adamo nello ſtato dell'innocenza.

Le sfortunate creature che muoiono ſenza la ſalutare lauanda del batteſimo nell'altra vita non ſono conoſciute come purificate membra di Chriſto, ma come ſozzi figli d'Adamo imbrattati della ſua colpa, e però non sbarcando dall'acque batteſmali, e ſenza ſaluocondotto della gratia ſantificante, non giungono al ſoſpirato porto della patria del Paradiſo, e ne riceuono vn bando perpetuo, deſtinate alla pena del danno ſenza niuna ſperanza di poter vedere mai la faccia del lor Creatore. Così è la ſentenza irreuocabile dell'eterno Giudice. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poteſt introire in Regnum Dei. Ioan.* 3. La controuerſia fra teologi è ſe l'anime di queſti infanti che ſono ree ſol della colpa originale, fuor della pena del danno con cui ſon priuate della viſione beata ſiano condannate à qualche pena di ſenſo, o almeno ſentano dolore, e triſtezza per nõ godere della diuina preſenza; Sono diuerſi i pareri. Alcuni tengono che l'anime di queſti infanti, ſiano dannate ancor con pena di ſenſo nel fuoco eterno. Altri, che

non

non ſaranno cruciate con pena di fuoco, ma che ſentiranno qualche dolore, e menaranno vita meſta per la perduta beatitudine. Altri, che ſaranno ſolamente priui della beatitudine sopranaturale, che è la chiara viſione di Dio, e del reſto goderanno vna beatitudine naturale consiſtente in vna perfetta cognitione, & amore di Dio come autore della natura, e che doppo il giorno eſtremo ne loro corpi ſaranno habitatori di queſta terra abbellita come vn paradiſo terreſtre, oue adornati di ſapienza, e virtù morali menaranno vita felice ſenza niuna meſta apprenſione de perduti beni ſopranaturali, e la loro allegrezza ſará accreſciuta dalle ſpeſſe viſite de gl'Angioli. S. Tomaſo è di parere, che quell'anime non ſi puniſcono con pena di ſenſo, ma ſol di danno; e che ſaranno ancora priue della beatitudine naturarale, ma che la priuatione dell'vna, e l'altra beatitudine non gli cagionerà ne meſtitia, ne dolore.

La prima ſentenza è falſa come ripugnante alla diuina Clemenza, all'autorità de Pontefici, e de Santi Padri, e alla ragione. Nell'Apocaliſſe ſi legge, *Quantum ſe glorificauit, & in delitijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*, *cap.* 18. Gl'infanti non viſſero in delitie, onde non meritano pena corriſpondente à i ſenſi, che ſol gl'adulti ſe ne ſeruono per viuere diſſoluti. La ſeconda ſentenza vien riprouata da S. Tomaſo, e dice che vna ben regolata raggione, non permette che vno ſi turbi di quel male, che non fù in ſua poteſtà il vitarlo; onde vn vero ſapiente mai ſi turba, ne laſcia ſenza rag-

gio-

gione alterarsi dalle passioni. E in quell'infanti che morono senza battesimo vi è vna retta raggione,non turbata da peccato attuale, e però non si turbaranno per la pena, che sostengono della priuatione di Dio, perche non dependea dal loro arbitrio il vitarla. *Recta ratio non patitur vt aliquis perturbetur de eo,quod in ipso non fuit vt vitaretur.propter quod Seneca probat,quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta, nullo actuali peccato obliquata; ergo non turbabuntur de hoc quòd talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.* Oltre che puo giudicarsi, che Iddio colla sua soaue prouidenza farà che quelle creature innocenti di propria colpa non apprendano con dolore la perduta felicitá, e si contentino dello stato à cui son destinate.

La terza sentenza senza fondamento de meriti dichiara per beati con beatitudine naturale, e in vna vita troppo delitiosa doppo l'estremo giorno quei infanti, quali benche non morirono rei di proprie colpe, andarono però all'altra vita aggrauati d'vna gran colpa benche commessa dall'altrui volontà, e in vigore di quella sono oggetti dell'ira,e dell'odio diuino,onde sono indegni di riceuere doni si grandi d'vna beatitudine naturale, che doppo la sopranaturale è vna somma felicitá. Onde basterà à quei infanti non hauere altra pena dalla diuina Giustitia fuor della pena del danno, e starsane doppo il giorno del Giuditio sequestrati dentro la gran habitatione del Limbo.

CAPO VIII.

Il peccato mortale, e veniale.

POco hauerebbono à trauagliare i Medici in curar le nostre infirmità, se dalla nostra ragione prendessimo le ricette per preseruarci dal male. Ella da Dio ci fù assignata non solo per sicura regola di ben viuere nella vita dello spirito, ma ancora per seruircene à viuer sani nel corpo; nella sua schuola apprendiamo naturali documenti à tirar lunga vita, e libera da i trauagli dell'infirmità, perche ella ci detta che le pericolose infirmità, che alle volte ci portano immaturamente al sepolcro, vengono cagionate da piccioli, e continuati disordini, e però da noi poco curati, che poi vniti assieme congiurano cõtro la nostra ben complessionata natura, e ci danno assalti mortali d'infirmità malignanti; & ecco abbattute le forze, languenti le membra, smorto il natiuo colore, e poco men che l'anima fugitiua, onde ci bisogna ricorrere alle medicine per ricuperar la perduta salute, e alle volte in vano, perche il male profondamente si è radicato per le precedenti dispositioni da noi stimate, attesa la nostra buona salute, ricreationi innocenti, e pur sono segreti veleni, che auanzandosi, hoggi con vn dolor di testa, dimani con vna semplice alteratione, poi con vna febbre, e finalmente questa malignandosi cagionano la morte; onde quel che come ci lusingauamo, nõ hauesse ombra di male, ci dispose all'vltimo

de' mali, fù foriere della morte.

Così ſono i peccati veniali, dice Agoſtino; ſe noi li diſpreggiaremo, e non li curaremo, e come coſe di paſſatempo, ce li renderemo vſuali, col tempo ci daranno tal ſtramazzone, che ci faranno cadere ne' precipitij di vn peccato mortale: *Minuta plura peccata, ſi negligantur, occidunt. tract.* 12. *in Ioan.* Vn ſolo peccato veniale, dice il medemo S. Dottore non hà dēti così velenoſi, che ci feriſca à morte, ma ſe ſi moltiplicano, generano in noi come vna ſchifoſa rogna, che imbratta la noſtra interiore bellezza, onde non ſiam degni de' cari abbracciamenti dello ſpoſo dell'anime feruenti nel ſuo amore; e doppo l'abborrimento, non reſta altro che licentiarci dalla ſua gratia, e ſenza queſta è infallibile la caduta, e reſtar morti. *Quamuis ſingula non læthali vulnere ferire ſentiantur, tamen omnia ſimul congregata velut ſcabies noſtrum decus ita exterminant, vt ab illius Sponſi ſpecioſi forma præ filiis hominum caſtiſſimis amplexibus ſeparent, niſi medicamento quotidianæ pœnitentiæ deſecentur. hom.* 50.

Vero è che niun peccato veniale, per graue che ſia può paſſare in peccato mortale, e nè anche ſe fuſſero vniti più aſſieme compongono vna colpa mortale, perche vna ſpecie d'ordine inferiore non può paſſare ad eſſer di ſpecie d'ordine ſuperiore, ma i peccati veniali poſſono diſporre al mortale, e quanto più s'accreſcono e nel numero, e nella grauezza tanto più à quello ſpianano la ſtrada, perche l'huomo per i peccati veniali s'auezza, e diſpone à non far conto delle traſgreſſioni della legge,

onde

onde auerrà di trasgredirla ancora in cosa importante, & in materia graue.

Il peccato veniale differisce dal mortale, principalmente perche s'accompagna, e può star colla gratia santificante, quale è nemica perpetua del peccato mortale; onde si legge ne' Prouerbij: *Septies in die cadit iustus, & resurget*; il che s'intende de' peccati veniali, che possono accompagnarsi colla giustitia, e santità. Onde è articolo di fede, che non tutti i peccati, che si commettono sono mortali, mà vi sono i leggieri, & i veniali di loro natura, per cui non si perde la diuina gratia, nè si merita pena eterna, contro alcuni heretici, che dicono tutti i peccati esser di lor natura mortali, e degni d'eterna pena, ma che Dio per sua misericordia fà che non producano questi effetti ne' predestinati, e ne' giustificati per la fede, onde questi non vogliono differenza fra peccati mortali, e veniali per loro natura, ma solo in riguardo alla legge, e misericordia di Dio, ò per la conditione della persona, che pecca. S. Tomaso dice, che il peccato è vna infirmità dell'anima, conforme il detto del Salmista: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum; sana animam meam, quia peccaui tibi*; e conforme l'infirmità corporali, alcune sono mortali, e graui, & altre leggieri di loro natura; così ancora i peccati, che sono l'infirmità spirituali, altri sono mortali, che cagionano la morte con togliere il principio della vita sopranaturale, che è la gratia, & altri sono leggieri, e veniali, e di loro natura non cagionano morte spirituale, bēche à quella dispongano.

S'assegnano da Teologi altre differenze fra il peccato mortale, e veniale. La prima viene assignata da S. Tomaso: *Si charitas excludatur, est peccatum mortale, si autem sit talis defectus rectitudinis, qui charitatem non excludit, erit peccatum veniale. q. 7. de malo art. 1.* Il principio per cui l'anima con vita sopranaturale stà vnita à Dio, è la gratia, e la carità, onde quel peccato che la priua di quelle gli dà morte spirituale, e fà che lasci di viuere in Dio, e però dicesi mortale; ma il peccato veniale non toglie dall'anima il principio di tal vita, che è ancor principio di perdono; questo si concede in vigor dell'amicitia, e dell'amore, effetti della carità per cui s'ottiene il perdono à peccati veniali. Quindi si caua vn'altra differenza, che il peccato mortale se toglie dall'anima la carità per cui ella s'ordinaua à Dio, come ad vltimo fine, e centro del suo amore, sconcerta, e ritorce quest'ordine, e fà che l'anima apostatando dal suo Iddio, non più il guardi come suo sommo, & vnico bene, ma honori di questi titoli sourani] vn mancheuole bene; non è cagione il peccato veniale di tanta rouina, e di tal ingiuria à Dio, perche s'accompagna colla carità, ma questa ne riceue nocumento, perche da feruente comincia à intiepidirsi fino à poter diuenire di giaccio; l'anima benche commetta vn peccato veniale non lascia d'hauer la mira al suo vltimo fine, ma per quel fallo veniale fallisce circa i mezzi, che deue prendere à conseguir con sicurezza la bontà di tal fine. Dalla sudetta vn'altra differenza ne siegue, che solo il peccato mortale è causa d'irreparabile di-

disordine; se l'anima volta le spalle à Dio per la colpa mortale, in pena di tanta ingiuria fatta al Creatore, perde la gratia, e la carità, che gli manteneuano ben ordinata, e congiunta la mente à Dio, onde resta destituta da quei intrinseci aiuti, per cui potea riordinarsi di nuouo à Dio, onde da se non há modo di rimediare alle sue rouine; sol Dio con stendergli la sua pietosa mano la può rialzare da sì gran precipitio, e raddrizzarla in via di salute; Non così il peccato veniale, perche hà dentro dell'anima l'antidoto, e'l remedio, onde non è disordine irreparabile, e disperato, perche l'anima che'l commette non perde la carità, che gli mantiene ben rettificata l'intentione, e con l'elettione di migliori mezzi può riformare la sua intentione, e correggere l'errore.

Per discernere bene dal mortale il peccato veniale si deue notare, che in trè maniere è la colpa veniale; vna ne è tale per il suo genere, & essenza, come è vna parola otiosa, onde benche cresca nella maggior grauezza della sua materia, & oggetto, mai passerà i limiti della venialità, mai giungerà alla malitia di colpa mortale; L'altra è per la paruità della materia in cui si pecca, come vn furto di cosa minima; l'vltima è per vna deliberatione imperfetta, benche s'operasse colla mira ad vn oggetto in se mortale, ma questo non communica all'atto malitia mortale, perche la parte inferiore preuenne la ragione, e turbò il giuditio, onde all'atto peccaminoso non precedè piena auuertenza, e deliberatione perfetta necessaria al peccato mortale.

Se da' peccati veniali douemo con ogni diligenza guardarci, perche ci dispongono à precipitare in peccato mortale; hor pensate con che guardia douemo premunirci contro la colpa mortale, perche in questa Iddio resta altamente piccato, & oltraggiato dal peccatore, che almeno interpretatiuamente, & è così, si ribella da lui, non vuol conoscerlo per Dio, e per suo vltimo fine, e primo principio, e voltandogli ingiuriosamente le spalle, pone tutte le sue speranze, la fiducia, e gl'affetti ad vna creatura, à cui pone in testa ad onta di Dio la corona della diuinità, e la stima come suo Iddio, & vltimo fine. Queste non sono esaggerationi d' vn zelo Christiano; non sono inuentioni della teologia, mà verità inalterabili, che si trouano espresse nelle Sagre Scritture dettate dallo Spirito Santo. L'Apostolo parlando de' golosi, dice: *quorum Deus venter est, ad Philipp.* 3. che tengono in conto di Dio il lor ventre, consecrandogli la vita, e quant'hãno, perche viuono per mangiare, e tutto spendono in crapolare, onde mantengono ben stipendiati, e riueriscono i lor cuochi, come se fossero Sacerdoti, che non hauessero à consumare il tempo ad altro, che à scannare le vittime più stimate sù gl'altari sempre fumanti delle cucine per dar tributi corruttibili ad vn ventre diuoratore; e pur è vero che in questi sagrificij grati al senso ingordo resta ammazzata l'innocente vittima della ragione, come in trionfo della gola. Dall'istesso Apostolo l'auaritia si chiama; *idolorum seruitus*: Gl'auari sono idolatri dell'oro, e come schiaui gli consacrano il lor cuore incatenato.

Al-

Altro non è l'idolatria, dice l'Angelico Dottore, che quell'honore che si deue solo à Dio, s'offerisce ad vna creatura. A Dio si deue quest'honore, che il stimiamo come nostro fine, & à lui appoggiamo tutta la nostra fiducia, e chi dà quest'honore ad vna creatura è reo di sfacciata idolatria; così fà l'auaro; pone il suo fine, l'amore, e la fiducia à cose create.

E veramente, come dice l'Angelico, che fà l'huomo nel peccato mortale? mostra d'amare più la creatura, che il suo Iddio, perche per amor di quella disprezza le diuine leggi, e però quanto è dalla sua parte toglie à Dio la ragione d'vltimo fine, e ne fà vn dono ò à se stesso, ò ad altra creatura; onde lamentandosene Iddio per bocca di Gieremia, dice: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ viuæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas. cap. 2.* Dio è il fonte dell'acqua viua, che solo può satiare vn'anima, e questa per il peccato mortale pensa d'estinguere la sua sete col godimento d'vna creatura, bene mancheuole, e trãsitorio. E poco importa che il peccator espressamente non intenda di voler far tanta ingiuria à Dio, nè di perdere la sua amicitia; basta che si porta in tal maniera, come se volesse fargli tal'onta, e rinũtiarlo come suo vltimo fine, che è il voler la cosa interpretatiuamente. Disprezzar in realtà Iddio, offenderlo nell'honore, e nel suo amore posporlo ad vna cosa vilissima, e voler con quello conseruar l'amicitia, è cosa ripugnante, & impossibile; onde chi pecca mortalmẽte, se non colle parole, almen ne' fatti dice quel detto: *Nolumus hũc regnare super nos: Luc. 19.*

Auuerte S. Tomaso, che essendo l'vltimo fine vn solo, à cui ogn'altra cosa s'ordina, il peccatore non hà per vltimo fine che se stesso, à cui ordina tutti gl'altri beni creati che gode, e desidera di godere: *Finis vltimus in amore cōmutabilium bonorum est ipse homo, propter quē alia quærit; & ideò si sumatur radix peccati ex parte ipsius peccātis erit vna; si autē sumatur ex parte eorū, quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures. in 2. dist. 42. q. 2. art. 1.* Il peccatore lascia d'adorare Iddio, & idolatra se stesso, perche per l'amor che porta à se, e ne priua Iddio, ogn'altro bene creato ordina alla sodisfatione de'proprij appetiti, & al suo bene priuato, da cui resta affatto satio, e contento, e se par che fra gl'altri beni appetisca anche Iddio, anche all'amor di se stesso ordina Iddio, e tutti i suoi beni, come cosa che concerne al suo bene. Al contrario il giusto, dice l'Apostolo, *non quærit quæ sunt sunt*; niente cerca che sia ordinato al suo bene priuato, ma cerca sol il bene di Dio, la sua gloria, il suo honore, & à quest'vltimo fine ordina, & applica i suoi desiderij, l'amore, gli sforzi se stesso; e se ama se stesso, non termina al suo amore, passa più oltre, & in ordine à Dio ama, se stesso, & all'istessa maniera ama il suo bene, & il male, e'l suo disprezzo, purche nell'vno, e nell'altro incontri la gloria di Dio; e questa è la vera carità verso Iddio, preferir il suo amore al proprio, e priuato; e però il giusto non cura di se stesso, ama anche i suoi disprezzi, le depressioni, purche in queste resti Iddio esaltato, & honorato.

Ma è da notare, che non tutte l'attioni

d'vn

d'vn che si ritroua in colpa mortale', sono peccaminose, benche siano ordinate al ben proprio, e non ordinate ad vn bene sopranaturale, come honorare i genitori, amar gl'amici, souuenire à bisognosi, che sono attioni honeste, e moralmente buone, benche non degne di premio eterno; solo quelle attioni sono in lui peccaminose, che vanno à terminare all'esclusione della diuina gratia, e della carità; e benche non l'escludano in fatti, perche già si troua esclusa per il primo peccato, almeno à questa esclusione và à terminare la loro natura; non così sono le sopradette attioni, perche non hanno per loro natura contrarietà alla gratia, & à Dio.

L'huomo nello stato dell'innocenza, e della giustitia originale non potea peccare venialmente, perche la piena felicità di quel stato escludeua penalità, che il potea turbare, e ad ogni peccato corrisponde la sua pena à misura della sua grauezza: oltre che alla perfettione di quel stato ripugnaua ogni morale mancanza, perche l'appetito sensitiuo, & ogn' inferiore potenza era perfettamente subordinata alla raggione, e questa à Dio, onde tutto l'interno staua così ben composto, e regolato con tanta armonia, che la parte inferiore non tumultuaua, ne la superiore fatigaua à mantenerla à registro, e portarla al douere, onde non v'era per doue potesse entrare disordine, e sconcerto, necessario al peccato veniale; e però non per speciale prouidenza di Dio, ma in vigor dell'interno dono d'integrità, e giustitia originale era l'huomo impeccabile di colpa veniale in quel

fe-

felice ſtato. Potea ben l'huomo peccando mortalmente deſtruggere la giuſtitia originale con ſcacciar da ſe la gratia ſantificante, come in fatti fece con tanto noſtro coſto; ma non potea, e mantener la ſua integrità, e peccar venialmente, perche come dice S. Tomaſo, il peccato veniale non potea priuar l'huomo della giuſtitia originale, il cui principio che la mantenea era la perfetta ſoggettione della parte ſuperiore à Dio, nè la giuſtitia originale per la perfetta concordia della parte inferiore colla ſuperiore, potea accompagnarſi col peccato veniale, che è vn diſordine dell'appetito ſenſitiuo contro la ragione: *Peccatum veniale nec iuſtitia originali priuare poterat, cuius principiũ erat in ordine ſuperioris partis ad Deum, à quo veniale peccatum non ſeparat; nec ſimul poterat cum ea eſſe propter ordinem inferiorum ſub ſuperiori. in 2. diſt. 21. q. 2. art. 3.*

Gl'Angeli ne anche poſſono peccar venialmente in qualſiuoglia ſtato conſiderati; ſe ſon beati; ripugna alla beatitudine ogni peccato: ſe in ſtato della lor via, e creati in gratia prima, che cadeſſero in peccato, è l'iſteſſa ragione che dell'huomo nello ſtato dell'innocenza; ſe dannati non commettono altro che peccati mortali per la loro oſtinatione nell'odio di Dio, e nella ſuperbia, e benche alle volte inducano gl'huomini ſolo à peccati veniali, come ad vn immoderato riſo, & altre leggerezze, anche in queſte tentationi, dice S. Tomaſo, peccano mortalmente per la loro continua intentione di condurre, o diſporre gl'huomini alle colpe mortali. *Quod omnia illa quæ videntur*

eſſe

esse venialia, Dæmones procurant, vt homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter intentionem finis. hic art. 4.

Di quanta grauezza sia il peccato mortale, se finito, o infinito, secondo le diuerse sue considerationi, bisogna giudicarlo; perche se lo consideriamo per il mal che cagiona all'huomo in priuarlo del regolato ordine della raggione, della soggettione dell' inferiori potenze alla superiore, della gratia, e carità, e di tutte l'altre virtù, e doni sopranaturali, e dell'istesso Iddio come oggetto della sua beatitudine; per questa parte il peccato mortale non è di grauezza infinita, perche è limitato male dell'huomo, priuandolo solo di beni finiti, come sono tutt'i sopradetti; & anche l'istesso Iddio, che in se è vno bene infinito, dall' huomo si participa con modo limitato, e però è suo bene finito. Ma se misuriamo il peccato mortale come ingiuria, & offesa di Dio, che è il togliergli, se non effettiuamente, almen nell'affetto del peccatore, la sua principal eccellenza d'vltimo fine d'ogni cosa, & honorarne vna creatura, è di grauezza, e malitia infinita, come asserisce S. Tomaso. *Ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus; primo ex parte eius in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus; unde & offensa illius infinita pœna digna est; quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. in 2. dist. 42. qu. 1. art. 9.* E più di sotto. *Ex hoc quod contra infinitum peccat debetur sibi pœna infinita; non autem potest esse infinita*

in

in acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed compensatur per durationem infinitam. Dalla qualità della persona offesa si bilancia la grauezza dell'offesa, e però sarà più graue l'ingiuria fatta ad vn Rè, che ad plebeo, onde se la Diuina Maestà è di dignità infinita, ancora infinita sarà l'ingiuria, che se gli fà per il peccato mortale; quindi è che giustamente si dà ad vn peccatore pena eterna, che contrapesi ad vna pena intensiuamente infinita, che se gli daria se di quella vna creatura fusse capace.

Per capir bene la grauezza infinita del peccato mortale si deue notare, che non diciamo, quello essere infinito nell'essere fisico, in cui è finito, perche consiste in vn'atto della volontà creata, ma diciamo, che sia infinito nell'esser morale, & estimatione de' prudenti, che arguiscono la grauezza dell'offesa dalle qualità della persona offesa; come ancora diciamo dell'operationi meritorie di Christo, che se si considerano nell'esser fisico, sono finite; ma se le bilanciamo à misura della persona, che l' esercitata, essendo quella di dignità infinità, che conferisce il valore, e'l prezzo, nell'esser morale sono di merito infinito. Quindi si prende la forza della raggione, perche il peccato nel genere morale sia di grauezza infinita, perche è contro Iddio, che è di eccellenza, e dignità infinita. Si suol dire, che l'honore è nell'honorante, che à quello conferisce la misura, onde è maggior l'honore, che si riceue da vn Rè, che da vn plebeo, perche la dignità regia entra ad accrescere l'honore; Così ancora l'offesa è nel-

la persona offesa, e da questa prende la maggior, ò minor grauezza; onde la persona offesa non entra à qualificar l'ingiuria, come vn semplice oggetto, ma come soggetto, che communica quanto di se può communicare; non così l'oggetto, che sol termina l'atto in quello sforzo con cui esce dal suo principio; così gl'atti della nostra carità con cui amiamo Iddio prendono il lor valore dal nostro feruore, che sempre sarà frà i limiti del creato, non lo participano da Dio, che rispetto à quelli è cosa estrinseca, e solo oggetto. Ma Iddio rispetto all' offesa, che se gli fà nel peccato mortale è soggetto à cui si fà l'ingiuria, e però colla sua infinita dignità entra à qualificar l'ingiuria, e nella grauezza la rende infinita nell'esser morale, perche si bilancia à misura di lesa Maestà infinita. O come altri Dottori spiegano misurando il peccato mortale nella sua grauezza non con proportione geometrica, ma colla rigorosa stadera dell'Aritmetica, e che la Diuina Maestà offesa è l'vnico paragone di quanto pesa il peccato mortale; perche si come il Verbo Diuino colla sua infinita dignità fù come vna forma morale, che dignificaua l'attioni di Christo, onde non sol le pose in ordine superiore à tutte l'attioni esercitate da maggiori Santi, ma ancora nell'ordine infinito, per cui furono eguale, e rigorosa sodisfattione all'ingiuria fatta alla Maestà diuina; così ancora Iddio offeso si costituisce, come vna forma morale che ingrãdisce l'ingiurie fattegli à misura della sua infinita dignità in tal maniera, che communica tal grauezza al peccato che nõ solo lo facci supe-

periore ad ogn'offesa fatta alle crature, ma ancora lo renda nella grauezza infinito, perche egli non solo è d'ordine superiore alle creature, ma ancora nel sourano ordine dell'infinito.

Terminiamo questo capitolo con decidere à che sia obligato l'huomo subito entrato nel possesso, & vso della ragione. All'hor si giunge all'vso della raggione, quando si cominciano ad esercitare le funtioni dell' intelletto nel discorrere, e discernere il bene dal male morale, le conuenienze, e le disconueniēze del bene, e malamente operare. E all'hor si suppone, che l'huomo sia arriuato à drizzar le sue potenze colle regole della ragione, e ad esercitarsi nell'attioni morali, quando malamente operando si nasconde, s'arrossisce, e s'attrista, e nelle bu one operationi sperimenta vn' interna allegrezza, o se ne vanta, e gloria benche ad usanza puerile. All'vso della raggione non giungono gl'huomini ad vn'istesso tempo, ma chi più tardi, e chi più presto secondo le natiue qualità dell'intelletto più, o men perfetto, e la diuersa dispositione, e struttura degl' organi corporei, da cui dipendono l'operationi animastiche.

Hor qualsiuoglia huomo, al parer dell'Angelico, terminati gl'anni della simplicità, e giunto il tempo della discretione, & vso della ragione subito è obligato à voltarsi à Dio col cuore, con gl'affetti in quel modo miglior che può, & è capace in quell'età puerile, e à misura del lume che Dio gli dà in quell'istante, e la trasgressione, e l'omissione è colpa mortale; perche in quell'istante, che l'huomo comin-

cia

cia ad esercitarsi nell'vso della ragione gli viene da Dio intimata per mezzo del lume naturale l'osservanza della sua legge, che è di preferire il bene honesto, e concernente alla raggione ad ogn'altro bene vtile, e diletteuole, e quando la legge è à sofficienza promulgata, ogn'vno è obligato ad accettarla, e con quella regolarsi nella sua vita; e à questo concerne, come spiega S.Cirillo, quel che dice S.Giouanne Apostolo, che Iddio, *illuminat omnem hominē venientem in hunc Mundum*; cioè che in quel principio dell'vso della libertà, e ragione, quando l'huomo comincia à viuere da huomo, e entra à questo mondo riceuendo il nuouo esser morale per discernere il bene dal male, Iddio gli fa risplendere nell'intelleto il fanale del lume naturale, onde possi deliberarsi à voler viuere secondo i dettami della ragione, che il solleua sopra la bassa natura de bruti, e'l fa confinare coll'Angelica, e la Diuina, e se nol fà, trasgredisce la legge, che Iddio già in quell'istante gl'intima, e n'esigge l'osseruanza. Così ancora era tenuto l'Angelo nel primo istante della sua libertà, che fù l'immediato doppo la sua creatione, ad amar Iddio, e riconoscerlo come suo Creatore, e benefattore.

Ma questa dottrina dell' Angelico non si deue intender con tanto rigore, ma sol che l'huomo sia obligato à voltarsi à Dio con vn' amore à misura del lume, che da Dio riceue, con cui gli dà notitia della sua bontà, onde se gli si dà à conoscere non sol col lume naturale, ma ancora à i splendori della fede, come autore, e fine sopranaturale, l'amor deue essere espresso, e

for-

formale, e à lui immediatamente terminato; ma se di Dio non ha sì perfetta cognitione, ma vna imperfetta, e confusa, basta che si risolua, & eligga viuere al dettame della ragione, e secondo le formole dell'honesto, e in questa elettione si contiene implicita, e virtualmente l'amore à Dio almen come autor della natura; benche il vigor di questo precetto naturale di sua natura tutti obblighi à conoscere, & amare Iddio come autor sopranaturale; perche supposta la diuina dispositione, e liberalissima misericordia in hauer Dio esaltata l'humana natura al fine sopranaturale della beatitudine, il sudetto precetto impone obligatione di conoscere, & amare Iddio espressamente, come autor sopranaturale. Ma se l'huomo mai hauesse hauuto lume di fede, ne cognitione di Dio, sarebbe scusato se giunto all'vso della ragione non amasse Iddio espressamente come autor della gratia, e della natura. Ma niuno viene scusato dall'adempimento di questo precetto nel primo istante dell'uso della ragione nell'amare Iddio implicitamente, che si fà nell'elettione di viuere honestamente, e in questa elettione d'amare il bene honesto, viene ancor Iddio almeno virtualmente amato, e honorato; e se nol fece peccò mortalmente; e perche difficilmente ci ricordaremo dell'adempimento di tal precetto, o della sua trasgressione, per toglierci ogni scrupolo, basta che nella confessione ci accusiamo in generale di tutte le nostre omissioni, e inosseruanze de' diuini precetti.

CA-

CAPO IX.

Le Leggi.

APpena Iddio nella creatione dell'Vniuerso facea vscir dal nulla all'essere le creature, che come se fossero nella scuola della sua sapienza addottrinate, all'osseruanza delle leggi ciascuna à misura della propria natura le soggettaua, onde hora tutto il Mondo si contempla come vna ben registrata Republica, che si gouerna alle leggi prescritte dal sempiterno Legislatore. Quella luminosa famiglia delle stelle par che senza ordine, e con sconcertato affollarsi fra di loro viaggiano di continuo per quelle smisurate strade delle sfere, e pur non s'allontanano vn pūto dalle prefisse ordināze, e attorno al Monarca de' lumi fanno vn'armonioso ballo sempre à vn moto, sempre in eguale distanza, e con misurati passi di momentanee carriere. Gl' Elementi benche per natura contrarij, all'editto, & all'intimatione Diuina, passano fra di loro sì buona legge, che son concordi à conseruar l'Vniuerso. Vedete quell' onde del mare spumanti, & animate da' venti correr veloci verso la terra, vna incalzando l'altra, e con squarciate bocche di voraggini minacciar gli naufragij, solo à toccarne l'arene, se ne tornano addietro rotte, & humiliate, è la legge prescrittagli da Dio, che non passasse

la nostra santa legge sia abborrita, e non osseruata solo da chi professa l'Alcorano, ò l'Idolatria, che non vogliono bobedire ad altra legge, che à quella vien pratticata dal senso, & è circoscritta dalle brutalità, e che ancor frà Christiani non vi sia chi colla bocca protesta di professare la legge di Christo, e con fatti accomoda la sua vita à i principij d'Epicuro.

Al presente noi trattiamo solo di quelle leggi, che sono ordinate all'huomo per ben viuere, e conoscere le qualità de' peccati, che altro non sono, che le trasgressioni delle leggi, che tutte hanno origine, e prendono vigore dal sourano Legislatore, che è Iddio. Legge secondo la sua etimologia altro non significa, che in essa l'huomo legge, & apprende, che deue fare, che abborrire; ò perche in essa s'eligge il douere con osseruarla; ò secondo spiega S. Tomaso, perche per essa si ligano i sudditi alla sua osseruanza; e chi la trasgredisce da essa si scioglie, e si ribella, secondo quel detto di Gieremia: *rupisti vincula mea, & dixisti, non seruiam. cap. 2.* Sono all'huomo necessarie le leggi, acciò osseruandole non fallisca quel fine, à cui da Dio fù ordinato; e se il fine sarà naturale, ancor naturale sarà la legge, e se sopranaturale, tale sarà la legge. Senza il neruo delle leggi non sussistono le Republiche, perche con quelle si reprime degl'insolenti l'audacia, si castigano le sceleraggini, si premiano i buoni, onde si definisce da Legisti la legge: *Lex est commune præceptum, virorum prudentum consultum, delictorum correctio, communis Reipublicæ sponsio.*

Al parere dell'Angelico la legge appartiene alla potenza intellettiua, perche è proprio della legge ordinare, e comandare, e questi atti escono dall'intelletto. *Imperare est essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, & rationis. q. 17. art. 1.* Non appartiene però all'intelletto specolatiuo, ma al prattico, onde è vn'atto d'imperio, che prende l'efficacia dalla volontà, e però questa ancor concorre alla legge sol mouendo l'intelletto à costituirla. Onde l'ordinata genealogia della legge è questa. Il Legislatore vuol promouere il ben commune, e la tranquillità della Republica; mosso da questa zelante intentione, & ottimo fine pensa, e consulta de' mezzi dentro il collaterale de' suoi pensieri, e questa consulta è vn'atto dell'intelletto prattico, che da S. Tomaso s'appella, *eubulia*; da questa consulta, ò conseglio ne risulta del medemo intelletto la sentenza, che approua più vn mezzo, che l'altro, dandoui il voto la prudenza, che risiede per regolar il tutto nel tribunale dell'intelletto; la volontà che si lascia regolar dall'intelletto, eligge il mezzo consultato, e giudicato per proportionato, e conueniẽte; à questa elettione ne segue l'impero dell'intelletto, cõ cui il Principe cõ efficacia ordina, e intima à sudditi quel che egli giudicò conueniente al bene della Republica.

La legge non deue essere ordinata al ben priuato, ma solo per il ben commune, onde San Basilio disse, che il tiranno si conosce dal cer-

care

care i ſuoi proprij commodi, & il Rè dal prouedere, & attendere all'vtilità de' ſudditi; *ille ſua ipſius quomodocumque, & vndequaque reſpicit, ac tuetur; hic ſubditis conſulere tantum quærit. hom.12.* La poteſtà legislatiua che è nel Principe viengli da Dio communicata, onde ſi legge ne' Prouerbij. *Per me Reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt cap.8.* e gli vien conceſſa ancor dal popolo, e l'vno, e l'altro intendono il ben commune, e la publica felicità, non il priuato commodo de' Prencipi, quali benche nella dignità à gl'altri ſuperiori, ſono però parte benche principale della Republica; & al bene, e perfettione del tutto ſi deue attendere, à cui deuono coſpirar tutte le parti, perche ſtando bene il tutto, ancor le parti goderanno l'iſteſſa ſorte. Onde la legge naturale s'ordina al ben di tutta la natura; le leggi Diuine coſpirano alla gloria di Dio, che è il noſtro tutto, e alla commune vtilità degl'huomini; e le leggi humane, ò Eccleſiaſtiche, ò ciuili, ſe non hanno l'iſteſſo fine del publico bene ſono inualide, e non hanno vigore di legge. E perche la legge è ordinata al ben commune, ſi preſcriue à tutta la communità, & in queſto differiſce la legge dal precetto, perche quella à tutti termina, e queſto à vn ſolo, che non accomodandoſi alla legge, gli s'aggiunge vn precetto per coſtringerlo al douere.

Deue ancor la legge eſſer ſtabile, e permanente, onde ſempre ſarà in vigore d'obligare alla ſua oſſeruanza ſino che dal Legislatore non è riuocata, e però alla morte del Legislatore non ſpira la legge, che ancor ſi chiama

statuto, ò costitutione. Le leggi humane nella stabilità, e permanenza imitano le leggi Diuine; la legge eterna, che è l'idea di tutte l'altre nella mente Diuina è immutabile, e perpetua; la legge naturale, che participa dall'eterna, sempre dura; la legge antica perseuerò nel suo vigore sino alla venuta del Redentore, e sino à quel tempo, e non più fù da Dio prescritta; la legge nuoua durerà sino al fine del Mondo, si che tutte le leggi esiggono stabilità, e fermezza per lor natura, almen per quel tempo, in cui non si riuocano ò per contraria consuetudine, ò per volontà del Legislatore, qual come huomo benche muora, sempre viue Christo, che è il principal Legislatore delle leggi Ecclesiastiche, e non muore la Republica, che dà la potestà di far leggi ciuili à Magistrati.

La potestà di far leggi è nel Principe, che ha cura, e gouerna le communità, che se son regolate nel spirituale, à Prencipi Ecclesiastici appartiene far le leggi, se nel ciuile, à Prencipi secolari. Il gouerno ciuile ò è Monarchico, e vn solo è il Legislatore; se Democratico, ò Aristocratico saranno più vniti assieme. Toccarebbe à far le leggi immediatamente à tutta la moltitudine, ma perche difficilmente si può assieme vnire, quella trasferisce la potestà legislatiua ò à vn sol capo, ò à pochi, à quali ella liberamente si soggetta; ma il sourano Legislatore è Iddio, onde dice l'Apostolo: *non est potestas nisi à Deo, & qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. ad Rom.* 13. Egli conferisce à tutta la communità la potestà legislatiua, & ancor di poterla trasferire in altri, e costituirli superiori.

ri. Ma alla sua Chiesa hà dato tal souranità nella potestà legislatiua, che vuol che vi soggiacciano anche le Teste coronate, e tutti i Potentati del Mondo Christiano, che deuono riconoscersi come figli di tal Madre, e lasciarsi guidare, & istruire ne' buoni costumi, osseruando con puntualità quelle leggi, che ella ordina à questo fine. E benche Christo à suoi fedeli habbi già dato la legge euangelica, questa però non hà espresso tutte le specialità, che si ricercano nella sua osseruanza, onde la Chiesa colle sue leggi Ecclesiastiche l'assegna, e le determina ò in quanto al modo, ò in quanto al tempo; e però Christo disse al suo Vicario: *Quodcumque ligaueris super terrã, erit ligatum, & in cælis. Matth.* 16. Onde si caua la differenza fra Prencipi secolari, e Sommi Pontefici, che quelli immediatamente riceuono la potestà legislatiua dalla Republica, e questi non dalla Chiesa, ma da Christo, di cui tengono la vicegerenza. Ancora i Concilij legitimamente congregati dall'autorità Pontificia hanno la potestà di far leggi ordinate all'vtilità de' fedeli, onde tutta la Republica Christiana è obligata ad osseruarle. E l'istesso possono fare i Vescoui, & i loro Sinodi nelle proprie Diocesi, & i Prelati delle Religioni, & i Capitoli generali rispetto à loro sudditi.

Ma la legge per obligare, bisogna che sia promulgata, perche se di quella non v'è notitia, neanche v'è obligatione d'osseruarla, e si notifica con promulgarla, & intimarla. Non si promulga però all'istesso modo l'humana, e la Diuina; à promulgar la Diuina legge po-

sitiua bastò alle volte vn'interna riuelatione, così fù notificata à molti Profeti; ò vn'esterna propositione, così Christo intimò la sua legge à gli Apostoli; & alle volte vn'esterno segno fù accompagnato da alcuna solennità, come nel Monte Sinai fù promulgata l'antica legge à suon di tromba, & à strepiti di tuoni, e la legge Euangelica nel giorno della Pentecoste con musiche celesti, & à lume di fuoco; ma la promulgatione dell'humana legge sempre ricerca esterni segni, e publiche solennità, perche l'huomo non come Iddio può parlare al cuore, e farsi sentire nell'interno. Ma non è di necessità, che la legge per hauer vigore sia espressa in scritto; nello stato dell'innocenza la legge imposta à primi Genitori, & à loro posteri di non mangiar il frutto vietato non fù scritta; la legge del Decalogo obligaua, e non era ancor scritta; la legge Euangelica prima che si scriuesse hauea ragione di legge, e bastò che fusse à bocca promulgata dal Redentore; la consuetudine hà vigore di legge, come vogliono i Dottori Legisti, e pur non si scriue. Mà per maggior fermezza della legge, & acciò vada alla memoria de' posteri è cosa conueniente, che si scriua, onde San Tomaso dice: *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem Scripturæ, quæ quodammòdo semper legem promulgat. hic art.4.*

Dalle cose già dette s'arguisce l'ottima definitione, che assegna il medesimo Santo Dottore della legge: *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam Communitatis habet, promulgata. hic art.4.*

Si

Si diuide la legge in Diuina, & humana; la Diuina conosce per Legislatore immediatamente Iddio, ma promulgata per mezzo Angelico, ò humano, come fù l'antica legge da gl'Angioli consignata à Mosè, e da esso promulgata; e la legge Euangelica istituita da Christo, e da esso publicata nella Palestina, e da gl'Apostoli à tutto il Mondo. La legge humana è quella che viene dall'humana autorità, che è participata dalla Diuina. Il più famoso, e legitimo Legislatore fù Mosè, Vicegerente di Dio in terra. Il primo Legislatore fra Greci fù Foroneo, fra gl'Egittij Trimegisto, frà gli Ateniesi Solone, Licurco frà Lacedemoni, e frà Romani Numa Pompilio.

La Diuina legge si diuide nell'eterna, naturale, e positiua; l'eterna perche è nella mente Diuina è misurata dall'istessa eternità di Dio; la naturale che è participata dall'eterna è impressa nell'intelletto di ciascun'huomo, e si chiama ancora lume della ragione; la positiua è quella che viene manifestata con publica promulgatione. La Diuina legge positiua si diuide nell'antica, e nella nuoua; la prima fù consignata da Dio à Mosè per ministero Angelico, e da Mosè promulgata á gli Hebrei; la seconda fù fatta da Christo, & intimata à popoli fedeli, e da lui, e da gli Apostoli.

La legge humana si diuide in ecclesiastica, ò canonica, e ciuile; quella viene dall'autorità della Chiesa, cioè da suoi Prelati, che ne sono i Pastori; e questa dall' autorità de'Principi secolari. La legge canonica abbraccia tutti i decreti de' Sommi Pontefici, e de'Concilij, che defini-

finiscono cose spettanti alla Fede, e alla disciplina Ecclesiastica, e i decretali, che sono i rescritti, o epistole de' Sommi Pontefici fatte all' altrui istanze. Questi decretali, che da S. Raimondo dell'ordine Domenicano furono racchiusi in cinque libri, con autorità, & approuatione di Gregorio Nono, si chiamono ancor Gregoriane. A questi cinque libri da Bonifacio Ottauo fù aggiunto il sesto libro de decretali. Vi sono altre costitutioni, e decretali, che dal loro autore Clemente Quinto, si chiamano le Clementine. A queste Giouanne XXII. furono aggiunti altri decretali, che s'appellano Estrauaganti. Tutta la legge Canonica s'appoggia, e si fonda sopra sei principij, cioè la Scrittura Sagra, le traditioni apostoliche, i canoni degl'Apostoli, i decreti de' Sommi Pontefici, e de' Concilij generali, i Concilj particolari confirmati dall' autorità Pontificia, e l'Epistole de' Sommi Pontefici.

I Dottori di legge ciuile conoscono per loro legislatore, e direttore l'Imperator Giustiniano, perche pose in ordine, e chiarezza, e ridusse in cinquanta libri gl' innumerabili, che n'haueano composto gl' antichi Dottori, e gl' intitolò i libri de' Digesti, o Pandette, cioè tutta la gran mole della legge ciuile ridotta ne' suoi pochi libri. Ridusse ancora in vno i tre codici delle leggi, e costitutioni degl'antecessori Imperatori, cioè il Gregoriano, l'Ermogeniano, e Teodosiano, e l'intitolò col suo nome, Codice Giustiniano, e'l diuise in dodici libri; fe comporre ancora quattro libri dell'istitutioni, che sono gl' elementi, e i principij di tut-

ta

ta la legge; e finalmente fe ridurre in vn libro le leggi promulgate nel tempo del suo impero, e l'appellò il lihro di nouelle leggi.

I principali officij della legge sono due, regolare, & obligare. Ella è la regola direttiua, e la misura dell'humane attioni, onde mostra all'huomo, che deue fare, da che deue guardarsi, e però ne' prouerbij si chiama ancor luce, à i cui splendori l'huomo conoscè, e scuopre, quelle strade, per cui deue incaminarsi. *Mandatum lucerna est; & lex lux, cap. 6.* Ella, come dice Cassiodoro, è vn legame che lega i nostri animi, e colle sue regole osseruate gli conferisce innocenza, *eo quod animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis*; e come parla S. Tomaso, per essa i sudditi s'obligano alla sua osseruanza; *per eam obligantur subditi ad eius obseruantiam*. Quindi ne nasce il suo principale effetto di riformare i sudditi, e rendergli buoni, e all'hora saran tali, quando saranno ossequiosi, e obedienti alla legge, perche ogni legge istruisce l'huomo à ben viuere à misura delle sue regole; la legge euangelica è ordinata à conferire all' huomo vna perfetta Santità sino à renderlo con gli aiuti della gratia figliuolo adottiuo di Dio, & herede de' suoi tesori; la legge naturale nobilita l'huomo con gli ornamenti delle virtù morali; la legge ciuile gli dà tali documenti, che possa diuenire vn buon cittadino, e zelante della pace, e tranquillità della sua patria; e la legge Ecclesiastica intende farlo vn buon Ministro della Chiesa.

Gli atti della legge sono quattro, comanda-

stare, prohibire, permettere, e punire; comanda, & ordina le cose buone, prohibisce le male, permette l'indifferenti, e quando succedono le mancanze, e l'inosseruanze, le punisce colla rigorosità de castighi. Il premiare non è atto appertenente alle legge, perche non s'ordina l'osseruanza della legge in riguardo de' premij, che si promettono, ma per il ben commune, che si procura; la legge sforza, premia la giustitia; la legge punisce i trasgressori; la virtù per la sua honestà è sufficiente premio à se stessa, e bastante motiuo per segurla.

Sin quì delle leggi in commune, hora delle medeme i speciale, e primieramente della legge eterna. Questa si ritroua solo nella mente Diuina, come vn' eterno dettame della sua Diuina raggione, con cui rettamente gouerna l' Vniuerso, da tutti secondo le conditioni di ciascuno, esiggendo il bene, à tutti vietando il male. E perche la Diuina raggione è misurata dall'eternità, e niuna cosa eseguisce nel tempo, che non l'habbi concipita nella sua eternità, la legge che è in Dio, si chiama eterna. Questa in Dio altro non è, che la sua Diuina Sapienza, che regola l'attioni, e i moti di tutte le creature in ordine al ben commune dell'Vniuerso. Consiste il ben commune dell'Vniuerso, che tutte le creature operino secondo la lor natura, e in ordine al fine, à lor prefisso dal loro autore, e che non trasgrediscano quest'ordine naturale loro impresso da Dio nella sua eterna legge, onde egli à tutti prouede de mezzi opportuni per conseguirlo, e à tutto ciò Iddio, come souvrano Gouernatore sopraintende colla sua

eter-

eterna legge regolando tutte l'attioni, e i moti delle suddite creature per promouere il ben commune dell'Vniuerso. Onde Agostino definisce la legge eterna. *Ratio diuina in mente Dei existens, quà res omnes in suos fines ordinantur; & diriguntur, lib. 1. de lib. arb. c. 5.* Differisce però la Prouidenza dall'eterna legge, perche questa guarda il ben commune dell'Vniuerso, e quella il ben particolare di ciascuna creatura; questa come principio vniuersale costituisce le regole generali per il gouerno dell'Vniuerso, e quella l'eseguisce intorno all'attioni di ciascuna creatura.

Tutte le create leggi dalla legge eterna si deriuano, a guisa delle sfere inferiori che muouonsi al moto della prima, che tutte muoue, o delle cause sollunari, che dependono nelle loro causalità dal Sole; così nella mente Diuina sta la legge eterna, e in Dio come sourano Gouernatore è vn rettissimo dettame in gouernar l'Vniuerso, e da questa participano le leggi de gl'inferiori Gouernatori, Luogotenenti di Dio in questo Mondo, onde dalla legge eterna prendono il vigore le leggi create d'obligare, perche quella con efficacia, e infallibilità porta al suo fine tutto il creato. Ma per essere vna legge creata legitima participatione dell'eterna, & increata, e da questa ne nasca, come suo effetto, si ricerca vn indispensabile conditione di rettitudine, in ordinare il douere, e prohibire il male, accio si verifichi quelche si legge ne' Prouerbij; *Per me Regis regnant, & legum conditiores iusta decernunt.*

Questa legge eterna non si conosce in se stes-

stessa, perche è nella mente Diuina, ma si contempla ne' suoi effetti, e nelle leggi che da essa deriuano, come il Sole, che alle volte non si vede, ma si conosce ne' suoi raggi. Nelle menti delle creature intellettuali riflette di quella il più vivo raggio, & è il lume della raggione, per cui conosciamo naturalmente quelche deue farsi, quelche deue fuggirsi; e questo lume naturale è il prossimo principio di tutte le create leggi, perche di quello si seruono i Prēcipi del secolo, e i Prelati della Ghiesa à far leggi vtili, e cōcernenti al ben publico. In altra guisa la legge eterna risplende nelle creature irrationali; rispetto à queste ella non è precettiua, & obligante, perche non sono capaci di precetti le creature irragionevoli, ma è ordinante, e mouente à i proprij fini; queste si muouono per naturale inclinatione alle proprie operationi, e con queste conseguiscono il loro fine, per cui furon create, e in questa guisa sono soggette alla legge eterna, e con obedienza naturale eseguiscono colle loro attioni, e moti quelche di loro s' esigge dalla legge eterna. Onde San Tomaso così descorre.

4 *Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto; ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ secundum illud Psal. 148. Præceptum posuit, & non præteribit, & per hanc etiam rationem omnes motus, & actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Vnde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum mouentur à Diuina*

Pro-

Prouidentia, non autem per intellectum Diuini præcepti sicut creaturæ rationales. hic art.5.

Tutte le creature sono soggette alla legge eterna,& eseguiscono i suoi precetti; l'irragioneuoli se non hanno intelletto per conoscerla, e volontà per eliggerla,hanno attioni per obedire,& esequire ciòche da loro ne vuole Iddio; i buoni perfettamente alla Santità di tal legge soggettano se stessi,e le loro lodeuoli operationi,e con quella accordando tutta la lor vita, coll'altre creature formano dell' Vniuerso vna soaue armonia, e cantano ogn'vna sù la sua parte le lodi al commune creatore.Ma i peccatori discordando della legge eterna colle loro biasimeuoli attioni, mostrano di non voler à quella soggettarsi, lor mal grado, perche se nõ eseguiscono quelche prescriue di buono la legge eterna, ne sperimenteranno il rigore, e le pene prescritte dalla medema à suoi trasgressori;onde se per vna via da quella si ribellano,per vn'altra vi si soggettaranno contumaci, per piangere sotto gli stromenti della giustitia vendicatiua le loro sceleraggini proibite dall' eterna legge.

Perche le creature nel proprio essere non sono misurate dall'Eternità,nõ gli fú promulgata, e intimata, la legge eterna nell'Eternità, da cui hà la duratione, ma nel tempo proportionata misura del loro essere, perche non è cosa nuoua,che la legge non venga subito alla notitia de' sudditi,che l'han da osseruare.Principiato dunque il tempo in cui Iddio creatore coll'efficacia della sua parola chiamò dal niẽte all'essere le creature, gli promulgò,e intimò la

sua

sua legge eterna, ma diuersamente, e secondo la capacità di loro natura; la promulgò alle creature rationali con imprimergli nell'intelletto vn lume con cui conoscessero quelche, che egli ordinaua loro, eseguissero il bene, che prescriuea, che fuggissero il male, che prohibiua; e di questo lume parlò il Salmista. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. La promulgò alle creature irragioneuoli imprimendogli vn'inclinatione, e istinto naturale ad eseguire, e ottenere colle loro attioni i fini connaturali.

Dall'intimatione fatta della legge eterna alle creature ragionevoli, in queste ne resultò la legge naturale, che con vn principio generale, che il bene deue farsi, fuggirsi il male, regola tutte l'altre attioni particolari; e perche è la più perfetta, e la prima legge deriuata dall'eterna, e la prima à manifestarcela con euidenza. Che nelle creature ragionevoli si dia questa legge naturale, non v'è dubio. L'Apostolo dice, che habbiamo scritta vna legge ne' nostri cuori. *Habemus legem scriptam in cordibus nostris. ad Rom. 2.* E parlando de' Gentili dice, che se viuono senza legge, naturalmente però fanno quelle cose, che sono della legge, e mostrano d'hauerne vna scritta ne loro cuori, e testimonianza ne fà la lor coscienza. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & ostendunt opus scriptum in cordibus suis, & sunt sibi ipsi lex, testimonium illis reddente conscientia.* S. Agostino così parla della legge naturale. *Veritas firmata manu in cordibus nostris scripsit; Quod tibi non vis alteri ne feceris. Hoc ignorare nemo permissus est,*

quo-

etiam antequam lex daretur. *In Psal.* 57. Sant'Ambrosio. *Ea lex non iscribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur. lib. 9. epist.* 71. E veramente se in noi sperimentiamo vn lume naturale per cõtemplare le verità, con maggior ragione si deue dare per discernere il bene dal male, per conoscere, e far giuditio delle cose che deuono farsi, e di quelle che deuono aborrirsi.

La difficultà è in spiegare in che consiste la legge naturale. Ella, dicono i discepoli di S. Tomaso non è la nuda natura rationale colla conuenienza all' attioni honeste, e ripugnanza all'indecenti, perche ella è il soggetto, à cui si dà la legge, non è l'istessa legge; e perche alla natura rationale conuengono l' attioni honeste, e disconvengono le male, però è soggetto capace della legge naturale, acciò con questa si regoli, e misuri l' attioni, se buone, l' abbracci, se cattiue, le rifiuti. Non è il lume intelletuale, come, vn'habito, cõ cui si possa discernere il male dall'honesto, perche è vn dettame della raggione, che è vn'atto, non habito della potenza intellettiua. Non è vn dettame, e vn giuditio, con cui solamente si giudichi ciò che convenga, o disconvenga alla natura ragioneuole; in questo dettame, e giuditio consisterà la legge naturale, se vi s'aggiunge ancora, l'esser precettiuo, e imperatiuo dell' obligatione, & osseruãza di tal legge, perche non solo appartiene alla legge il mostrare la conueniẽza del bene, e l'improprietà, e disconuenienza del male, ma ancora il comandare, che s'attenda

da al bene, e si fugga il male. La legge naturale è participante dell'eterna, e questa nõ solo mostra il male, e'l bene, ma ancor comanda, & ordina che l'uno si fugga, s'abbracci l'altro.

Dal sudetto si caua, che v'è qualche differenza fra la legge naturale, la sinderesi, e la coscienza. La legge naturale è l'ordinatione della diuina volontà impressa nella nostra natura al modo, che s'è detto di sopra. La Sinderesi è l'istesso lume naturale dell'intelletto, con cui naturalmente conosciamo l'ordinatione della diuina volontà in noi impressa. La coscienza è vn giuditio prattico della mente, cõ cui giudichiamo, che deue farsi, e che nò. La coscienza è soggetta all' errore, ma alla legge naturale, che è participatione della legge eterna, ripugna l'errore. Si caua ancora dalle cose sud. che la legge naturale è vna sol parte della legge eterna; questa s'estende à tutte le creature, ma quella solo alle ragioneuoli, huomini, e Angioli. La legge naturale non è impressa nella natura de' bruti, perche, come direttiua, e precettiua, ricerca vna cognitione intellettiua; ma la legge, che è ne' bruti altro nõ è, che vn'inclinatione all'attioni, e fini cõcernenti per cui riceuono i principij intrinseci da Dio come autore naturale, per operare conforme alla loro natura.

Tutti i precetti del Decalago si contengono sotto la legge naturale, solamente la santificatione del sabato in quanto alla determinatione del tempo appartiene alla diuina legge positiua. Questa è la differenza fra la legge positiua, e la naturale; questa suppone l' honestà nell'oggetto, che l hà di sua natura, e

però

però l'ordina, e'l precetta; e ſuppone la malitia morale in altri oggetti, e però gli prohibiſce, onde quelche ella comanda è buono di ſua natura, e quelche prohibiſcê è male ancor di ſua natura, e però non fa il bene, o il male, ma ſolo il moſtra. Ma la legge poſitiua non ſuppone ne'ſuoi oggetti la bontà ò malitia, ma è male l'oggetto perche ella lo prohibiſce, e buono perche il vuole, onde ella rifonde à gl' oggetti la malitia, o la bontà morale, e però gli oggetti della legge poſitiua non hanno di loro natura la moralità buona, o cattiua, e in conſeguenza non neceſſitano di loro natura la legge à volerli, ò prohibirgli, ma mali ſono perche prohibiti, ò buoni, perche ordinati. Hor tutto quello che viene impoſto, e ordinato, e prohibito ne'precetti del Decalago è honeſto, ò indecente di ſua natura; Onde appartengono alla legge naturale; l'honorare, & amare Iddio, il riuerire i genitori, non depende dall'opinione, nè dell'arbitrio, non è humana iſtitutione, ma poſta da canto ogni legge poſitiua; il lume naturale il dimoſtra, la raggion l'inculca, la natura l'eſigge, perche da ſe i ſudetti oggetti ſono honeſti; come al contrario l'homicidio, il furto, l'adulterio di loro natura ſono indecenti, e però non in vigor di legge poſitiua, ma per ſola raggione naturale, e come contrarij alla natura deuonſi vitare, & abborrire. Il precetto della ſantificatione del ſabato in quanto ordina il culto che ſi deue dare à Dio, appartiene alla legge naturale, in quanto preſcriue il giorno, ſpetta alla Diuina legge poſitiua, perche la natura non aſſegna il tempo, ma da Dio fù

prescritto à gli hebrei, & hor perche è cessata l'antica legge, nella nuoua dalla Chiesa in luogo del sabato fù determinata la Domenica giorno santificato dalla risurrettione del Redentore.

L'Angelico dice, che ancora spettano alla legge naturale l'attioni virtuose, ma secondo alcune specialità cadono sotto la legge positiua, perche tutto ciò che è concernente alla natura dell'huomo, e v'inclina naturalmente la sua raggione, è precetto della legge naturale, l'operar virtuosamente è conueniente alla ragioneuole, e nobile natura dell'huomo, onde tutte le virtuose operationi, sono di legge naturale. Così dice il Santo Dottore. *Ad legem naturæ pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam; inclinatur autem vnumquodque naturaliter ad operationem sibi conuenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum, vnde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, & hoc est agere secundum virtutem; vnde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter vnicuique propria ratio, vt virtuose agat. hic art. 3.* Alcune particolarità però delle virtuose operationi non sono di legge naturale; per esempio, l'atto di temperanza appartiene alla legge naturale, ma l'astinenza dalle carni depende dall'arbitrio, e dal precetto della Chiesa; onde dice San Tomaso. *Multa secundum virtutem fiunt, ad quæ natura non primo inclinat, sed per rationis inquisitionem*

ea

ea homines adinuenerunt quasi vtilia ad bene viuendum. E però alcune operationi virtuose che non sono di precetto, ma di consiglio, e di supererogatione, non cadono sotto la legge naturale, perche sono alcune specialità della virtù, à cui non inclina la natura rationale, ma inclina solo alla generalità delle virtù, dettãdo la ragione naturale, che si deue viuer virtuosamente, cioè che tutte le nostre operationi devono esser misurate dalla virtù, e regolate dalla raggione.

La legge naturale parlando rigorosamente non è soggetta à mutatione; questa all' hor succede, quando la legge ò in se si muta, o perche finisce, non essendo perpetua, ma fatta a tempo, ò perche da giusta diuenta ingiusta, ò perche dal legislatore si toglie affatto, ò si restringe per sua dispensatione; in niuno di questi modi può cader mutatione nella legge naturale; ella è senza fine, ne fatta à misura di tempo; non può diuenire ingiusta, perche con essa s'ordina il bene, si prohibisce il male, che sono tali di loro natura, ne gli conferisce la buona, e mal moralità, ma sol la mostra, ne si può togliere, ò dispensare da diuina potestà, ne da humana, perche il dispensare sarebbe in due maniere, o che possa farsi vna mala attione, per esempio vn'adulterio, restando la malitia nell'attione, o che in vigor della dispensa l'atto illecito, e discordante dalla raggione cessasse d'esser tale; il primo modo ripugna alla Santità di Dio, che non può dispensare, che l'huomo pecchi; il secondo ancor ripugna, perche i mali prohibiti nella legge naturale, non sono

mali perche prohibiti, ma son tali di loro essenza, e natura, onde nella loro malitia non dependono dall'estrinseca volontà del Legislatore Iddio, che non può far cosa impossibile, e che vna cosa in se inuariata, e di tal natura, muti natura.

Puo dirsi però che la legge naturale può mutarsi, e dispensarsi da Dio nella materia, che è vna mutatione, e dispēsa impropria, nō rilassatione dell'obligatione, perche la materia della legge naturale non sempre è à vn modo, ma attese alcune circostanze può variarsi, e sottrahersi dalla legge di natura; per esempio, ordinà la legge naturale, che il deposito si restituisca; ma può occorrere vna circostanza, che la restitutione sia in altrui danno; in questo caso resta variata la materia della legge da vna circostanza; senza di questa la legge naturale dettaua, che si deue restituir il deposito: aggiunta la circostanza dell'altrui danno, ordina il contrario; ma non si varia la legge in sempre ordinar il conueniente, e raggioneuole secondo le debite circostanze. In questa maniera può concedersi, che Iddio può dispensare alla legge naturale, cioè mutādo la materia, da cui risultāua la prossima obligatione della legge; non rilassando l'obligatione all'osseruanza de' precetti naturali, inuariata la materia; onde la dispensa cade sopra la variatione della materia per alcuna circostanza, non sopra la legge; e per tal variatione la materia non cade sotto la legge naturale, onde questa resta sempre intatta, e indispensabile. Così Iddio ordinando ad Abramo l'occisione dell'innocente figlio, e che gli l'of-

l'offerisse in sagrificio, non dispensò alla legge naturale, che prohibisce l'homicidio, ma sol mutò la materia dell'occisione d'vn innocente, e la trasferì da materia di legge naturale in materia, & oggetto di motiuo più superiore, cioè del sourano dominio di Dio sopra la vita, e la morte di tutti, onde potea seruirsi à questo effetto di Abramo, come suo ministro, & esequtore. Così ancora deue dirsi, quando Iddio comandò à gli Hebrei, che spogliassero l'Egitto del più pretioso, e seco lo portassero; Non dispensò alla legge naturale, che prohibisce il furto; mutò egli la materia, e la trasferì à non esser materia di furto per queste circostanze, perche egli, come Giudice soprano volle così punire gl'Eggittij della crudeltà vsata col suo popolo, e come dice Agostino, gli priuò de'loro vasi d'oro, e d'argento, che usauano con ingiuria del vero Iddio ne' profani sagrificii d'idolatria, o perche egli come Signor souvrano di tutti i beni, questi tolse à gli Eggittii suoi ribelli, e li donò al suo popolo fedele, o perche colle ricchezze d'Eggitto diede la mercede à gli lauoranti Hebrei, che haueano fatigato senza paga, per gl'edificij Eggittiani, anzi erano stati oppressi con insopportabili pesi.

Se nella legge naturale non vi cape dispenza con maggior raggione non si può affatto annullare, ne derogare, cioè toglierne parte ne per contraria legge, ne per antica consuetudine, e se questa s'introducesse, si direbbe coruttela della guasta natura, non giuridica consuetudine; bisognerebbe che nella natura rationale s'estinguesse il lume della raggione per cessare

ſare la legge naturale.Sol vi hà qualche luogo l'interpretatione, perche eſſendo la noſtra ſciē-za limita non può alle volte capire con facilità tutti i precetti, che ci vengono ordinati nella legge naturale , onde biſogna ricorrere all'interpretatione , e alla prudenza per capirne d' alcuni il vero ſenſo;per eſempio la lege naturale c'obliga ad oſſeruare vn ſegreto , ma ſe da queſto ne veniſſe alla Republica vn gran male, s'interpreta il precetto naturale,che non tenga in ogni caſo. La legge naturale prohibiſce l' homicidio ; ma l'interpretatione decide dell' homicidio ingiuſto. La legge naturale ordina, che ſi reſtituiſca l'altrui,ma la prudenza interpreta,che non ſi facci con pericolo della vita,o della fama , che deue preualer come maggior bene. Ma l' Epichea non può cadere nella legge naturale, perche quella emenda la legge, potendo ſucceder coſa che oſſeruandoſi ne riſulti vn male non preuiſto dal Legislatore, onde alle volte ci ſeruiamo dell'Epichea in non oſſeruar la legge,con preſumere , interpretare, che in tal caſo il ſegislatore non obligaria all' oſſervanza della ſua legge. Ma la legge naturale per niuna parte è emendabile , ne vi può eſſer caſo,per cui dalla ſua oſſeruanza ne venga male;ella , e tutti i ſuoi precetti ſono circoſcritti da vna retta ragione , onde non può eſſer difettuoſa,ne manchevole ne' caſi particolari, perche ſempre è preſente la legislatrice raggione per dettare quelche deue farſi, o non farſi in ogni caſo che occorre , e ordina ſe non quelche è bene di ſua natura, e non prohibiſce ſe non quelche in ſe è male, onde non vi cape epi-

epichea che hà per officio d'emendar la legge in assenza del Legislatore, che non preuidde tutti i casi in particolare, ma solo attese all'vniuersale, e ben commune.

La legge naturale è la regola, e misura di tutte l'humane leggi; da quella l'huomo illuminato conosce tutto cio che conuiene, e disconuiene all'humana vita, quel che concerne al mantenimento della pace, e quel che la disturba nelle Republiche, conosce i mezzi più opportuni per mantenere in vigore l'osseruanza della Diuina legge, onde egli per obligatione che hà per la superiorità, e gouerno de' popoli fà, e promulga le sue leggi. Oltre la legge naturale, e Diuina, son necessarie ancora le leggi humane, perche i vitiosi non così facilmente si muouono al douere colle persuasioni, onde bisogna che i Prencipi colle leggi costituiscano le pene alle loro insolenze, acciò almen per timore di queste si vadino addestrando alle virtuose operationi, e dal timore delle pene passino all'amore della virtù. Le pene dell'altra vita da Dio minacciate, perche non sono visibili non sogliono tanto spauentare i malfattori, quanto le pene che sperimentano sopra i loro corpi dalla giustitia humana; *remota iustitia*, dice Agostino, *quid sunt Regna, nisi magna latrocinia*? Onde le leggi humane sono necessarie per fare ancora osseruare la legge Diuina, e naturale; oltre che queste comandano la sostanza del douere, e l'humana legge determina il modo, & il tempo dell'osseruanza, come l'annua confessione, e communione, il digiuno ne' tempi prescritti; son necessarie dun-

dunque le leggi humane sì le Ciuili, come l'Ecclesiastiche.

Le conditioni, e qualità della legge humana s'assegnano da Isidoro: *Erit autem lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, & tempori conueniens, necessaria, vtilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo priuato commodo, sed pro communi ciuium, vtilitate conscripta. lib. 5. Etym. cap. 21.* Deue esser honesta, e giusta la legge humana, perche deue ordinarsi alla riforma de' costumi, e questi si compongono e dall'honestà della virtù, e dalla giustitia; la potestà di costituir leggi viene da Dio communicata all'huomo, e vuol che egli da lui ne prenda le formole, e Dio che è l'istessa rettitudine nelle sue leggi non ordina se non cose giuste, & honeste; honesta sarà la legge se ordina cose buone, e non male; sarà giusta se egualmēte, e senza eccettione tutti comprende. Deue la legge humana esser possibile ancor moralmente ad osseruarsi, onde non deue comandar cose troppo ardue, e difficili à pratticarsi dall'humana fiacchezza, che dalle leggi deue più presto fiancheggiarsi, e giouarsi, non ridursi à disperatione, onde alle volte succedono nelle Republiche le riuolutioni, e i tumulti, e ciò parlando regolarmente, perche se si trattasse della conseruatione del bene commune, non sarebbe contro la ragione ordinar leggi difficili ancor d'esponere à cimenti pericolosi la propria vita, perche il ben commune deue preferirsi al priuato. Deue la legge humana esser accomodata alle consuetudini della

della Patria, perche queste s'osseruano come leggi, se non fussero fondate sul vitio, e però se in vn Paese vi fusse vsanza, che le Vergini non escano di casa sino à prender marito, ò le Vedoue, se non terminato il tempo del lutto, è causa sofficiente à scusarle d'vdir la Messa in giorni festiui. Deue essere ancora la legge accomodata al tempo, & al luogo, perche variandosi queste circostanze si varia ancora la necessità di fare, ò non fare le leggi. Deue essere necessaria, e sarà quando nelle communità vi sono vitij, e male vsanze da togliersi colla forza delle leggi. Deue essere vtile, perche ordinata à conseruare, e promouere il ben commune, e senza l'vtilità di questo fine è vana la legge, e senza efficacia per obligare. Deue esser manifesta, cioè dichiarata, e promulgata con chiari termini, acciò da tutti sia ben'intesa, e non vi sia adito à diuerse interpretationi per non osseruarla. Finalmente acciò la legge resti impressa nella memoria de'sudditi deue esprimersi colle scritture, benche queste non siano necessarie alla validità, & essenza delle leggi.

Come deue promulgarsi la legge humana per obligare i sudditi ad osseruarla, sono diuersi i pareri de' Teologi, ma bisogna assignare in ciò vn principio vniuersale, che se si parla della promulgatione sofficiente della legge, che ricerca la sua natura, basta che si publichi in tal maniera, che facilmente possi venire in notitia di ciascuno, e questa publicatione dipende ò dall'vsanza, ò dal prescritto d'vna legge à ciò fatta, ò dalla volontà del Legislatore. Se parliamo della promulgatione che si ri-

cer-

cerca per legge positiua, tal sarà, qual sarà prescritta, & ordinata dall'istessa legge à ciò fatta dal Legislatore, benche se vogliamo attendere alla natura,& vsanza della promulgatione,non sarà necessaria quella che vien prescritta, ma bastarebbe vn'altra.

Supposto tal principio diciamo, che se si attende alla necessità, e natura della promulgatione, la legge ò Ciuile, ò Pontificia, sarà sufficientemente promulgata, se sarà publicata in Corte, cioè nella Curia,ò Tribunale, doue s'agitano le publiche cause,perche à questi publici luoghi concorrendoui molta gente, e di tutte le soggette populationi per i loro interessi, è facile che frà poco tempo arriui á ciascuno la publicatione della legge. Se attendiamo alla promulgatione per legge positiua, le leggi Imperiali non obligano le Prouincie soggette,se non si publicano nella loro Metropoli;anzi doppo due mesi dalla publicatione comincia l'obligatione. Così Giustiniano prescrisse la promulgatione nell'autentica sua constitutione 66. delle sue nouelle. Così ancora s'osserua nelle leggi fatte da' Rè, e Prencipi soggetti all'Imperatore, da cui hanno la potestà di far leggi, & all'vsanza, e modo delle sue. Ma se i Potẽtati nõ sono soggetti all'Imperio, come sono i Rè delle Spagne,e di Frãcia,nõ sono obligati à tener l'vsãza dell'Imperio nella promulgation delle loro leggi,mà basta che queste siano promulgate nelle loro Corti, oue eglino risiedono; benche questi Prencipi sogliono ancor publicare le loro leggi in ciascuna delle Prouincie,onde solo in quelle Prouincie s'esig-

ge l'osseruanza, nelle quali saranno le leggi publicate. Ma la consuetudine della promulgatione delle leggi Pontificie è che si facci solo in Roma, e per l'altre Prouincie soggette basta la semplice diuulgatione; nè s'aspetta lo spatio di due mesi per l'osseruanza.

Quando la legge è giusta, e promulgata dal legitimo Legislatore, per obligare non si ricerca l'accettatione dal popolo, onde questo ripugnante può sforzasi all' osseruanza; così esigge l'obedienza de' sudditi à Superiori; & è così necessaria la subordinatione, e dependenza de' sudditi in lasciarsi gouernare da' loro Prencipi, che Iddio nella creatione del Mondo l'hà prescritta anche frà le cose naturali, delle quali altre sono inferiori, & altre superiori, à queste il Creatore hà communicato forza, e virtù per regolare, e mouer quelle alle loro attioni, e si come in queste, come dice S. Tomaso, che vna muoua l'altra è necessità di natura, fra gl'huomini, che vn comandi, l'altro obedisca, e non repugni, è per necessità di giustitia: *Obediens mouetur ad imperium præcipientis, quadam necessitate iustitiæ, sicut res naturalis mouetur ex virtute sui motoris, necessitate naturæ. 2. 2. q. 104. art. 5.* Altrimente à che seruirebbe nel Principe la potestà legislatiua, se questa dependesse dal consenso, & accettatione de' popoli, che per ordinario ripugnano di soggiacere alle leggi, che col minaccieuole de' castighi pongono freno alle loro insolenze? Anzi potrebbe sempre durare vna giusta guerra ciuile frà il Principe, e'l popolo, questo in voler mantenere il suo priuilegio di poter resi-

ste-

stere, e far suanire l'efficacia delle leggi,e quello in sforzare i suoi sudditi all'osseruanza. Il Principe però alle volte farà da prudente, se per toglier via ribellione, e tumulti, annullerà, ò sospenderà l'obligatione d'vna legge, da cui è restato il popolo altamente inasprito; ma se dall'osseruanza della legge ne risulta vn gran bene al commune, ò dall'inosseruanza vn gran male, deue il Principe mantenerla, e con rigorosi castighi abbassare l'alterigia de' contumaci. Ma in caso di ribellione della maggior parte del popolo,che non vuol accettare la legge, la minor parte è scusata dall'osseruanza, e può conformarsi alla maggiore, e si suppone che il Principe non vogli obligare all'osseruanza della legge la minor parte del popolo.

Vero è,che il Legislatore ciuile dal popolo riceue la potestà legislatiua, come anche il principato, mà supposto il consenso del Popolo in trasferir la potestà di far leggi nel Principe, e questo se n'è posto in possesso, più non dipende dall'accettatione de' suoi sudditi in constituir leggi.In vn sol caso le leggi del Principe haueriano vigore dall'accettatione de'popoli, quando hauesse riceuuta la potestà legislatiua con espressa conditione, se il popolo consentisse,& accettasse le sue leggi.

Con maggior ragione le leggi Pontificie non dependono dall'accettatione del popolo fedele, perche il Pontefice non riceue dalla Chiesa la sua potestà, mà immediatamente da Christo, che è il capo sourano, e'l Pontefice principale della sua Chiesa, onde disse à Pietro

con-

conferendogli la dignità di suo Vicario in terra: *Quodcumque ligaueris super terram erit ligatum & in Cælis*; perche altrimente si renderebbono inefficaci tutti i remedij che il Pastore dell'anime volesse applicargli per loro salute; e si diminuirebbe il gouerno Monarchico che Christo vuole nel suo Vicegerente in terra, e che tutti i fedeli senza eccettione anche di Regia dignità à lui sian subordinati, con ossequio, e pronta obedienza, lasciandosi guidare come pecorelle del suo ouile da quel Pastore, che egli vuole in suo luogo.

A quanto s'estende la legge humana, & à quali attioni può obligare i sudditi, dice S. Tomaso non può obligare à gl'atti puramente interni, e che niuna connessione hanno con gl'esterni, ne con questi si manifestano; per esempio, à vn'interno amore di Dio. Assegna egli la ragione, perche la legge humana non solo ordina, e prohibisce, ma ancora acciò non sia inutile, & inefficace, deue hauer la potestà esattiua, cioè poter sforzare colle pene i trasgressori; Si danno le pene supposto il giuditio, e dedotte le proue della transgressione; e gl'atti puramente interni non possono cadere sotto humano giuditio, perche il fondo del cuore, gl'interni pensieri, e le funtioni della volontà non possono esser penetrate se non da Dio, che occupa colla sua presenza tutto il Mondo visibile, & inuisibile; onde si legge nella sagra Scrittura: *Homo videt ea, quæ parent, Deus autem intuetur cor. 1. Reg. 16.* La nostra anima, che è vn Regno inuisibile, in cui solo risiede il Collaterale per le cose spirituali, non è soggetta ad hu-

humano goberno, è esente da ogni visibile potenza, perche non può sforzarsi nelle sue interne funtioni; Onde Seneca citato da S. Tomaso dice: *Errat si quis putat seruitutem in totum hominem descendere, pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt, & adscripta dominis, mens sui iuris est.* La nostra mente è vna fortissima rocca inespugnabile da ogni humana potenza, solamente il corpo nell'huomo è materia d'humano giuditio, è soggetto al gouerno de' Legislatori.

Ma se gl'atti interni saranno connessi come cause con gl'atti esteriori, e quelli da questi saranno manifestati, possono essere ordinati, ò prohibiti da legge humana, perche quella legge che prohibisce il furto, prohibisce ancora l'efficace volontà di rubbare; e se ordina la recitatione dell'officio, ancora ordina la volontà di recitarlo, perche questi atti interni hanno connessione con gl'esterni; e se la legge humana ordina, ò prohibisce questi atti esteriori come morali, questi non possono esser morali, se non vi concorrono gl'atti interiori; Come ancora possono essere ordinati, ò prohibiti dall' humana legge quei atti interiori, che si ricercano per dar compimento à gl'atti esteriori nel genere morale, almeno come conditioni, benche per gl'esteriori non si manifestino. Per esempio la legge ordina l'annua confessione, e per dare à questa integrità morale si ricerca l'interno dolore; s'ordina la recitatione dell' officio, e questa s'ordina che sia moralmente buona, onde si ricerca la debita attentione, benche la cõfessione esteriore non mostri l'interno

terno dolore, nè la recitatione dell' officio manifesti l'attentione.

Le leggi humane, & Ecclesiastiche, e ciuili possono obligare i sudditi nel foro della coscienza in tal maniera, che la loro trasgressione sia colpa. Dell'Ecclesiastiche è certo di fede; lo decretò il sourano Pontefice Christo con dire: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam Ethnicus, & publicanus.* E parlando de' suoi ministri Legislatori dice: *Qui vos spernit, me spernit. Luc.* 10. E se l'Apostolo dice che Christo per la sua passione, e morte c'hà liberato da seruitù, e da ogni legge; non s'intende da ogni osseruanza di legge humana, ma dalla legge Mosaica, e dalla seruitù del peccato, da cui per la gratia, che Christo c'hà meritato ci possiam liberare, ò che c'hà reso immuni da vn timore seruile, per cui più che per amore gl'Hebrei osseruauano la legge Mosaica, ma hora i Christiani non come i serui per timor delle pene, ma come veri figli in vigor di carità s'inducono all'osseruanza della legge Euangelica, onde l'Apostolo dice à fedeli di Christo; *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba Pater. ad Rom.* 8.

Le leggi politiche, e ciuili ancora possono obligare in coscienza, onde è colpa il trasgredirle. L'Apostolo S. Pietro parlando de' Prencipi secolari, dice: *Subditi igitur estote, siue Regi tanquam præcellenti, siue Ducibus tanquam ab eo missis in vindictam malefactorum, hæc est enim voluntas Dei. cap.* 2. E l'Apostolo S. Paolo; *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui*

T nu-

autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. Ad Rom. 13. La legge humana, ò sia Ecclesiastica, ò ciuile hà origine dalla legge eterna, e da questa prende il vigore, onde Iddio dice: *Per me Reges regnant, & legum conditores iusta decernunt*; E se la legge eterna obliga nel foro della coscienza, ancora l'istessa forza haueranno le leggi humane. Il che deue intendersi ancora del marito che possi obligare in coscienza la moglie, il Padrone, i serui, il Padre, i figli, perche questi costituiscono vna communità benche imperfetta di superiore, e sudditi. E benche la coscienza è foro soggetto solo à potestà Diuina; Iddio però conferisce à suoi ministri la delegatione, che possino esercitare la loro autorità anche in questo foro à lui soggetto. Come ancora vediamo, che i Prencipi sourani costituiscono loro delegati, e questi operano sopra de' sudditi con autorità di Principe, ma delegata. Onde gl'Apostoli Legislatori dissero: *Visum est Spiritui Sancto, & nobis*; cioè allo Spirito Santo come Principale, & à loro come ministri, che teneano la di lui vicegerenza. E perche i Prelati, & i Prencipi secolari sono sotto l'ordine della Diuina potestà, in virtù di questa possono obligare i loro sudditi nel foro della coscienza.

Mà non si deue stimare, che ogni legge obblighi à colpa, perche alle volte il Legislatore per non stringere con tanti lacci la coscienza de' sudditi, nel promulgar la legge si spiega, che non intende con quella obligar à colpa, ma solo à qualche pena; così si sono protestati nelle loro costitutioni molti Fondatori di Reli-

ligioni; ma quando nella legge non v'è questa protesta; si suppone che il Legislatore oblighi à colpa ò mortale, ò veniale secondo la qualità, e natura della legge, purche questa sia giusta; perche se è ingiusta non obliga in coscienza. Per trè capi, dice S. Tomaso, la legge sarà ingiusta; ò per il fine, come quando il Legislatore hà per fine non il ben commune, mà il priuato, ò la propria gloria; ò per l'attore, come quando vno fà vna legge sẽza legitima potestà, ò fuor di quella che gl'è commessa; ò per la forma, quando con partialità si dispensano alla moltitudine i pesi della legge: *Leges humanæ possunt esse iniustæ, vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad vtilitatem communem, sed magis ad propriam vtilitatem, vel gloriam. Vel ex actore, sicut cum aliquis legem fert vltra sibi commissam potestatem. Vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. hic art. 4.*

Può obligare la legge humana à colpa mortale, perche l'Apostolo dice, che chi resiste alla potestà de' Superiori, si fà reo di dannatione, che è pena sol di colpa mortale. Ma due conditioni si ricercano acciò la trasgressione della legge sia graue peccato; la prima, la grauezza della materia imposta, ò proibita, perche la legge humana nell'obligare prende le misure dalla legge naturale, ò Diuina, e queste in materia leggiera non esiggono obligatione sotto graue colpa, perche non si merita pena eterna per la trasgressione della legge in mate-

sia leggiera . La seconda conditione è, che si ricerca ancora l'intentione del Legislatore, acciò la legge obblighi sotto colpa mortale , onde se questa non vi è, benche vi sia graue materia, la trasgressione della legge non sarà graue peccato , perche l'obligatione all'osseruanza della legge prende vigore dall'intentione del Legislatore, onde se questo si dichiara , che non intende obligare à veruna colpa, mà solo alla pena , la trasgressione della legge non sarà colpeuole , mà sol rea della pena prescritta . E benche il Legislatore non può comandare sotto obligatione di peccato mortale vna cosa leggiera , può ordinar cosa graue senza obligatione di graue colpa, perche la prima volontà è à imporre vna grauezza sopra la sua potestà , ma la seconda è à non imporre quella grauezza,che puole, onde depende dall'arbitrio della sua volontà .

La grauezza della materia sufficiente à peccato mortale si conoscerà da trè capi ; primo dall a grauezza delle parole , con cui si costitüisce la legge , per esempio se si dicesse, in virtù di santa obedienza , ò sotto precetto formale, ò si minacciasse l'indignatione Diuina , ò de' suoi Santi.Secondo dalla grauezza della pena , che si prescriue à trasgressori , per esempio , se s'imponesse pena di scommunica maggiore, ò di morte,ò d'infamia, ò di confiscatione de' beni . Terzo dal fine , à cui s'ordina la legge,onde sarà materia graue, se sarà necessaria al bene commune .

Alle volte la legge humana può obligare i sudditi anche al pericolo di loro vita, mà per

vn

vn grā motiuo, come sarebbe per souuenire alla salute, e conseruatione della Republica; perche deuesi procurare la salute commune, e preferirsi al male euidente della parte; onde in tempo di peste chi gouerna può comandare ad alcuni Sacerdoti, e à Medici, che non si partino dalla Città per attendere al bene de'corpi, e dell'anime di tutti i Cittadini, benche vi sia l'euidente pericolo di loro morte; e benche la legge naturale detta, che ogn'vno conserui la propria vita, ma non quando si tratta di conseruar la vita à tutta la Republica. Così ancora quando si tratta di conseruar la fede, ò la potestà Ecclesiastica, deue ogn'vno cimentare à pericolo la propria vita, perche è di maggior ponderatione, e vtilità la conseruatione della fede, che la propria vita. Onde se vno ci minacciasse la morte, se osseruiamo i precetti della Chiesa, e ciò in disprezzo della potestà Ecclesiastica, e culto Diuino, douriamo osseruarli, benche ci costasse la vita.

Non solo i sudditi sono obligati all'osseruanza della legge, ma ancora l'istesso Legislatore, che come capo è obligato, e ciò per legge di natura à non discordare, ma à conformarsi con tutto il corpo della Republica. Dal capo son regolate tutte le membra, onde i popoli deuono esser regolati dal Principe nell'osseruanza delle leggi, e non v'è regola più proportionata per i sudditi, che l'esempio de'maggiori; siche i Legislatori sono obligati all'osseruanza delle loro leggi, & à quelle sono soggetti come capi direttiui, che deuono regolare, e drizzare coll'esempio i loro sudditi. Oltre che

leggi sono ordinate à regolar bene le nostre attioni, e non solo i sudditi, mà anche i Prencipi deuono hauer prescritte alcune regole, con cui misurando le loro attioni le faccino conformi alla ragione. Non sono però i Prencipi Legislatori soggetti alle loro leggi, in quanto queste hanno la forza coattiua, cioè che col rigore delle pene mantengono la loro osseruanza; questa forza si fonda nella potenza de' Superiori, e s'eseguisce con sudditi, & i Prencipi non hanno Superiori, che li possi costringere colle pene all'osseruanza delle loro leggi, onde sono liberi da questo timore, ma non sono esenti dal dominio di Dio, che suole castigare con le pene più rigorose chi vuole seruirsi della potenza per esentarsi dal douere, chi vuol gl'altri soggetti alle sue leggi, & egli viuere con priuilegio di poter peccare. Mà quando i Legislatori hanno altri sopra di se, e non sono Prencipi assoluti, possono esser sforzati all'osseruanza delle loro leggi. Così sono i Duci delle Republiche, che à ciascuno sono superiori, ma sono sudditi à tutta la Republica; così ancora sono i Generali delle Religioni, che hanno l'istessa Religione per Superiore, da cui possono esser sforzati colle pene all'osseruanza delle leggi.

I Chierici sono esenti dalle leggi ciuili de' Prencipi secolari in quanto alla forza coattiua; perche non sono sotto la loro giurisdittione in vigore delle Costitutioni Pontificie, e fauore de Prencipi secolari, ma come dice S. Tomaso, questa legge humana à fauore de' Chierici hà fondamento nella legge naturale, e Diuina; *ab hoc debito liberi sũt Clerici ex priuilegio Principum,*

cipium, quod quidem æquitatem naturalem habet. E veramente i ministri di Dio deuono riconoscere per Giudice competente solo i Vicarij dell'istesso Dio. Ma nella via direttiua i Chierici sono obligati ad osseruare le leggi ciuili de Prencipi secolari, quante volte sono giuste, & ordinate al ben commune della Republica, di cui loro ancor sono parte, e membra, che deuono conformarsi con tutti gl'altri, per fare risplendere il tutto della communità con perfetta armonia. Dell'istessa maniera i Religiosi, benche siano esenti dalla giurisdittione de' Vescoui, son tenuti ad osseruar le loro leggi per ragione d'equità naturale, che esigge vna conformità in tutte le parti del commune; & ancor perche i Chierici, e Regolari deuono mostrarsi à tutto il popolo esemplari delle virtù, e particolarmente nell'osseruanza di quelle leggi, che sono ordinate ad eccitare nel popolo la diuotione. Tutto ciò diciamo quando le leggi ciuili nō derogano à i priuilegij de' Chierici, & alla libertà, & immunità della Chiesa, e quando le leggi de'Vescoui non pregiudicano à gl'Istituti, e Regole delle Religioni.

Mà le leggi non obligano se non dentro i limiti del territorio soggetto alla giurisdittione del Legislatore; onde se vno si partisse da quel territorio, in quel tempo della sua assenza ò breue, ò lunga non è tenuto à quelle leggi; per esempio vno si parte la mattina dal suo territorio, oue è giorno festiuo, ò di digiuno, se tutto il giorno stà fuori di quello non è obligato ad vdir Messa, ò digiunare; è obligato però ad osseruar le leggi di quel territorio, oue si

troua per quel giorno, per esempio, di digiunare se v'è tal legge, perche è ragioneuole, che ancor senta il peso, chi sente il commodo, altrimente i peregrini, & i forastieri non sarebbono tenuti à veruna legge particolare; e però S. Ambrosio scriuendo à S. Agostino gli dice: *Cum Romam venio ieiuno Sabato, cum Mediolani sum, non ieiuno. Sic etiam tu ad quam forte Ecclesiam veneris, eius morem serua.*

Quindi si caua, che è valido il matrimonio clandestino, che vno contrahe in quei luoghi doue non s'osserua il Concilio Tridentino, benche non sia habitatore di quei luoghi; e se fusse habitatore, e patriota di quelle terre, e celebrasse vn matrimonio clandestino in luogo doue s'osserua il Concilio Tridentino, tal matrimonio sarebbe inualido, e tutto ciò per la sudetta ragione, che i forastieri, e peregrini sono obligati alle leggi di quel paese, oue si ritrouano ancor per breue dimora, e goderne ancora i priuilegij, perche chi stà al peso delle leggi può godere ancora il commodo de' priuilegij; Anzi alcuni Dottori, e con fondamento, dicono, che vno se si partisse dal suo paese, oue s'osserua il Concilio Tridentino, & andasse in quelle terre, oue non s'osserua con animo di godere quei priuilegij del matrimonio clandestino, questo sarebbe valido; come ancora passasse ad altro paese, doue in quel giorno non v'è obligatione di digiuno, e v'è nel suo paese, onde si partì con animo di non digiunare, se mangia carne non pecca, perche come questi Dottori dicono, questo non è frode, ma fuga dall'obligatione del precetto; e questa

fuga

fuga non è contro il precetto.

Si costituiscono da Legislatori alcune speciali leggi, che si chiamano penali, e sono diuerse; alcune che minacciano la pena, & in questa non s'incorre prima della sentenza del Giudice altre che l'esiggono senza aspettar sentenza; altre sono puramēte penali, che vogliono ò l'esecutione dell'attione prescritta, ò esiggono la pena in caso dell'omissione; e l'vno, ò l'altro basta per vietare il peccato, & ad osseruar la legge; Et altre sono leggi penali miste, e contengono due precetti, l'vno di far l'attione prescritta, ò d'astenersi da quella che si prohibisce, e l'altro di soggiacere alla pena in caso di trasgressione; mà si suppone trasgredita la legge, benche s'eseguisca la pena, à differenza della legge puramente penale, che s'osserua ò con far l'atto prescritto, ò con soggiacere alla pena. Ancor le leggi penali come vere leggi obligano à colpa per loro natura, quando altramente non dispone il Legislatore, espressamente spiegandosi di non obligare à colpa i trasgressori; la pena quando è giusta, dice Agostino, sempre segue alla colpa: *Omnis pæna, si iusta est, peccati pæna est, & supplicium nominatur. lib. 1. de retract. c. 9.* E benche si suol dire, che ogni legge, e principalmente la penale si deue interpretar benignamente; ma perche la natura delle leggi seco porta obligatione alla colpa, non vi cape questa fauoreuole interpretatione, quādo espressamente il Legislatore non spiega la sua intentione di non obligare à colpa le trasgressioni delle sue leggi penali. L'irregolarità però che s'incorrono senza colpa

pa

pa non hanno vera ragione di pena, e però le leggi che le statuiscono non possono dirsi leggi penali.

Se le leggi penali sono solamente comminatorie delle pene che prescivono, non obligano in coscienza à soggiacere alle pene avanti la sentenza del Giudice, che dichiari, tal'vno essere in quelle incorso, perche niuno è tenuto ad esser giudice di se stesso, e condannarsi. Ma se nella legge penale s'esprime, che le pene s'incorrano de fatto, e questa espressione si suol far con questi termini, *ipso facto, ipso iure*; si deue distinguere fra le pene, o queste sono passiue, e consistono in vna pura priuatione de' beni che si possedono, come sono le censure ecclesiastiche, che priuano de' beni communi della chiesa; o sono pene attiue, che ricercano vn'attione, con cui s'eseguiscono, come la pena di morte, d'esilio, e di spogliamento di proprij beni. Se sono passiue, o priuatiue, le leggi, che le prescriuono obligano nel foro della cosciēza auanti la sentenza, e dichiaratione del Giudice, perche queste leggi che impongono tali pene intendono di costringere le coscienze de' trasgressori, e queste assegnano per Giudici esaminatori de' proprij delitti, & esequtori delle pene, che per quelli si meritano; onde auanti la sentenza del Giudice resta priuato de frutti del beneficio, chi non recita l'officio, perche così è la legge; così ancora resta priuato del beneficio Parochiale, chi auanti l'anno non prende il Sacerdotio, perche così prescriue la legge; auanti la sentenza del Giudice è inualido quel matrimonio che si contrahe da quella donna,

che

che à questo effetto coll'adultero ammazzarono il proprio marito, perche così ha costituito la legge. Così ancora diciamo delle pene dell'Ecclesiastiche censure. Ma se le pene sono attiue, la legge penale che le prescriue non obliga in coscienza à soggiacerui auanti la sentenza del Giudice, essendo che queste pene si dicono attiue, perche ricercano vn' attione con cui s'eseguiscano, e niuno è obligato per legge di natura à incrudelir contro se stesso, con eseguir le pene sopra la propria persona colle proprie attioni; questa esequtione deue essere attione del Giudice, e del Ministro publico della giustitia, e al reo tocca solo il soggiacere, e patire tali pene; onde auanti la sentenza del Giudice niuno è tenuto in coscienza à soggiacere alle pene attiue; per esempio, come dichiara S. Tomaso; vno hà fraudato l'altrui, in coscienza solo è obligato à restituire quèsto hà tolto, ma auanti la sentenza del Giudice, non è obligato à pagar ancora la pena al fisco tassata dalla legge penale à chi commette vn furto. *Quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad Iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plusquam accepit, sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam soluere. 2. 2. qu. 62. art. 3.*

Data la sentenza del Giudice, con cui si condanna il reo alla pena per la trasgressione della legge penale, è tenuto il reo ad eseguir la pena, se questa ricerca vn'attione, che si può facilmente fare del reo, come l'andare in esilio, o pagare il denaro; ma se all'esequtione della pena

pena si ricerca viattione violenta non è tenuto il reo ad eseguirla da se,ma basta, che sia apparecchiato à sostenerla,come è la morte, ò altra simile, da cui abborrisce la natura à cui è connaturale la cõseruatione della vita;anzi sarebbe colpa graue darsi da se la morte, e però peccarebbe chi condannato à morir di fame,rifiutasse i cibi, che occultamente gli venissero offerti. *Nullus* dice S. Tomaso, *Ita condemnatur,quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur; & ideo non tenetur facere id vnde mors sequatur,tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur;quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus,vt fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occulte ministratum sumat, quia non sumere, esset seipsum occidere 2. 2. qu. 63. art. 4.*

La consuetudine si definisce; *ius quoddam moribus institutum,quod pro lege suscipitur,cum deficit lex.* E una raggione, o dritto instituito da vna costumanza; & hà forza di legge, quando questa manca; onde deue fondarsi nella giustitia,altrimente sarà corruttela, o abuso. Differisce dalla legge, perche questa si fà da un superiore,& ella s'introduce dal popolo col tacito consenso del Principe,ò Ecclesiastico, ò Secolare. Ha forza di legge, quando questa non vi è,o perche non vi è legge,e la consuetudine sottentra in suo luogo;o se vi è la legge, e questa è inutile,e la consuetudine l'annulla; o se è oscura,ò dubia la legge, e la consuetudine l'interpreta. Ha vigore di legge, quando questa non vi è, perche ha tutte le conditioni di legge; ha la materia ragioneuole conforme esige

gẽ la legge; ha potestà d'introdurre obligatione alla sua osseruanza, mentre vi è l'assenzo almen tacito del Principe, che è il Legislatore; vi è la volontà, e'l consenso del popolo, che s'obliga alla sua osseruanza, finalmente si manifesta la volontà d'osseruarla colle parole, e con i fatti. Ella ha potestà d'annullar la legge inutile, perche se ella ha vigore di legge, può annullare l'antica, conforme suole vsarsi, che per vna nuoua legge si toglia l'osseruanza della prima. Puo interpretar, e dar la uera intelligenza della legge oscura; perche non v'è migliore interpretatione di quella, che viene approvata dal consenso di tutti, che si manifesta per la consuetudine. E perche la legge obliga à colpa, e alla pena i trasgressori, ha l'istessa forza la consuetudine, perche ha vigore di legge. E per l'istessa raggione, perche la legge non ordina se non buone attioni, essendo regola di retta raggione, la consuetudine non si può legitimamente introdurre se non in ordine à buone vsanze, e però le consuetudini in cose illecite, ò indifferenti, nõ han forza di legge; e perche la legge naturale è misura, e regola di tutte l'altre, le consuetudini che contro quella s'osseruano sono corruttele, non legitime consuetudini. Quelle usanze, che s'introducono per pura diuotione del popolo, non hanno vigore di legge, e però non sono vere consuetudini, che seco portano, come la legge obligatione d'osseruarle.

Quanto tempo si ricerca per introdursi vna legitima consuetudine, variamente discorrono i teologi, ma il più probabile è, che quando

do

do alla consuetudine vi concorre l'espresso cõsenzo del Principe, non hà da scorrere altro tempo, ma subito comincia la sua osseruanza, perche dal consenso del Principe prende subito forza di legge; ma quando tal consenzo è solamente tacito; per la consuetudine da introdursi contro la legge ciuile; basta che scorra la duratione di dieci anni; contro l'Ecclesiastica si ricerca lo spatio di quarant'anni per la maggior dignità di tal legge; e benche non vi sia legge ne Ciuile, ne Canonica che prescriua tal tempo, si giudica che le leggi vogliano l'istesso tempo per le consuetudini, che hanno tassato per la prescrittione, che ricerca in vigore delle leggi il sudetto tempo. O pur si puo tenere con alcuni, che la regola del tempo necessario all'introduttione delle consuetudini può prendersi dal giuditio, e prudenza d' huomini buoni, e dotti.

Il priuilegio si difinisce; *lex priuata speciale aliquid indulgens*. E' stabile, come la legge, onde la sua concessione non termina colla morte di chi il concede, non è legge commune, ma priuata, perche esenta dal commune peso della legge vna, o poche persone. Differisce dalla dispensa, e dalla gratia. La dispensa è in ordine ad vno atto, come à togliere vn' impedimento di matrimonio, onde non è permanente, come legge, ma il priuilegio è permanente, e sempre dura come la legge, se non vien rivocato; e se la dispensa si concede permanente hà rigore di priuilegio. Differisce dalla gratia, perche questa è ad esso inferiore; ogni priuilegio è gratia, ma non ogni gratia

che

che si concede è priuilegio, come la dispensa è gratia, ma non privilegio. Non è necessario, che il privilegio, che si concede sia scritto, ma basta ancora, che si dia con parole.

Si diuide il priuilegio, primieramente in reale, e personale. Il reale si dà immediatamente alla cosa, all'officio, alla cōditione, come distinta dalla persona, come alla Chiesa, allo stato Clericale, alla Dignità episcopale. Il personale si concede alla persona, e però dura à misura della sua vita; ma il reale è perpetuo. Secondo si divide in gratioso, rimuneratiuo, e conuentionale, il gratioso non esigge meriti nella persona à cui si concede; il rimuneratiuo ricerca meriti, o proprij o de' maggiori; il conventionale ricerca vna conditione, ò patto per concedersi. Terzo si diuide in locale, e generale; quello si concede al luogo, e in quello solo si puo usare; e questo si può godere in ogni luogo. Quinto si diuide in fauoreuole, & odioso; quello à niun porta nocumento, come poter sentir la Messa nel tempo dell'interdetto, e questo è fauoreuole al priuilegiato, ma nociuo ad altri, come il poter ritenere più beneficii.

Le leggi humane si possono mutare in trè maniere, per dispensa, per annullatione, e per cessatione. La dispensa si definisce *iuris relaxatio*; perche per essa si esenta il suddito dall' osseruanza della legge, onde spetta farsi dal solo superiore, perche è vn'atto di giurisdittione, che ricerca nell'vno superiorità, e nell' altro soggettione. Non può concedersi anche dal sourano Principe senza giusta causa. Così il proua l'Angelico Dottore S. Tomaso:

Ille

Ille qui habet reggere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ authoritati innititur, vt scilicet in personis, vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, vt præceptum legis non seruetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat; non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem si non habet intentionem ad bonum commune: imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret. Propter quod Dominus dicit Lucæ 12. Quis putas est fidelis dispensator, & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam? hic art.4. Peccarebbe dunque il Principe in dispensare ad alcuni l'osseruanza della legge senza giusta causa. perche così distruggerebbe, non manterebbe in vigore la legge, e sarebbe accettator di persone, vitio opposto alla giustitia distributiua. Ma benche la dispensa si dia senza giusta causa dal sourano Principe, è però valida, perche come quello può affatto togliere legitimamente la sua legge, ne può ancora esentare alcuni dalla sua osseruanza. Ma se fusse vno inferiore al Principe, la sua dispensa sarebbe inualida, perche niuno inferiore può dispensare alla legge prescritta dal suo Superiore, se non ne riceue da lui la potestà di dispensare,

Quindi si caua, che il Sommo Pontefice non può dispensare validamente senza giusta causa in quelle cose, che appartengono al Ius Diuino, e naturale, e chi riceuesse tal dispensa non può seruirsene in sicura coscienza, perche il Sommo Pontefice non riceuè da Christo tal potestà di dispensare senza giusta causa. Può

pe-

però dispensare senza legitima causa in quel che tocca alle leggi della Chiesa, e tal dispensa sarebbe valida, ma non lecita, perche egli hà piena, e sovrana potestà sopra tali leggi. Onde S. Bernardo scriuendo à Papa Eugenio gli dice. *Sic faciendo probatis uos habere plenitudinem potestatis, sed iustitiæ forte non ita. Hoc facitis, quia potestis, sed vtrum & debeatis, quæstio est. Honorum, ac dignitatum gradus conseruare positi estis, non inuidere.* Ma chi usasse la dispensa riceuuta ancor senza giusta causa dal legitimo superiore, lo farebbe senza peccato, perche niuno pecca vsando il proprio ius.

Si caua ancora dal sudetto, che il Prelato inferiore non può dispensare colla sua ordinaria potestà alle leggi d'vn Prelato superiore; se n'eccettuano alcuni casi, quando la dispensa è in cosa leggiera; quando spesso sogliono occorrere le necessità di dispensare, come dal digiuno, dal celebrar le feste, e cose simili, altrimente si renderebbe difficile il proprio gouerno; e quando la necessità istantanea lo ricerca, e vi sarebbe qualche pericolo nella tardanza che vi sarebbe nel ricorrere al superiore.

Sin quì delle leggi humane, hora delle Diuine leggi positiue, che son due, l'antica, e la nuoua. S. Tomaso mostra la necessità della legge Diuina fuor della naturale, e dell'humana; perche essendo l'hvomo ordinato ad un fine sopranaturale, non bastauano le leggi naturali, ne eran proportionate ad indrizzaruelo, onde era necessaria la diuina, à regolar l'huomo per vn tanto fine, e nell'esteriore, e negl' atti interiori.

La legge antica che cominciò da Mosè, e terminò sino alla morte di Christo fù buona e santa, perche ne fù autore Iddio, che non può ordinar se non cose circoscritte da Santità; comparata però alla nuoua legge era imperfetta, perche non conferiua la gratia giustificante, dalla quale habbiamo la nostra perfettione, e gli aiuti efficaci per conseguir il fine delle Beatitudine, onde S. Giouanne dice; *lex per Moysen data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est. cap.* 1. E l'Apostolo chiama i Sagramenti dell'antica legge, infermi, deboli, e poueri elementi, perche non hauean potere di confeferir la gratia, ma solo la significauano, e figuravano. La legge antica era difficile ad osseruarsi per i tanti precetti cerimoniali, e iudiciali fuor de i morali della legge naturale; onde S. Pietro la chiamaua insopportabile, e duro giogo; *Quid tentatis imponere iugum super ceruices discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus*, onde era legge di serui, che colle durezze si sforzano al douere. Ma la legge evangelica fuor de' morali precetti, poche cose prescriue à osseruarsi tutte ordinate ad acquistare una perfetta santità, onde è legge istituita per i figliuoli adottiui di Dio, e S. Agostino di essa così dice: *Leui iugo suo Christus nos subdidit, & sarcinæ leui. Sacramentis numero paucissimis, obseruatu facillimis, significatione præstãtissimis, societatem noui populi colligauit. epist.* 118. Non fù però la legge antica imperfetta in tal guisa che non hauesse le sue perfettioni necessarie nel suo genere; fù imperfetta comparata all'euangelica, perche di que-

sta

sta, che n'era ombra, e figura, non haueа le perfettioni, che sono la virtù, & efficacia di giustificare, e d'istradare l'anime per il Paradiso. Di essa, e de'suoi precetti ne fù autore Iddio, come è certo di fede, onde Mosè, che in questa legge fù puro ministro, e referendario di Dio nel darla sempre ripetea, *Hæc dicit Dominus*; E Dio nel consignarla à Mosè, gli dicea; *loquere filiis Israel*; onde di niuno de'suoi precetti ne fù autore Mosè, mà di tutti così morali, come cerimoniali, e giuditiali sol Dio ne fù il legislatore, e gli consignò à Mosè sopra il monte Sinai, che come dice S. Geronimo, si chiamaua ancora il Monte Horeb, acciò gli promulgasse al popolo Hebreo; così si legge nel Leuitico. *Hæc sūt iudicia, atq; præcepta, & leges, quas dedit Dominus inter se, & filios Israel in Monte Sinai per manū Moysi. cap. 26.* Ma benche Dio di tal legge ne fusse l'autore, non la consignò egli immediatamente à Mosè, ma si seruì de' suoi Angioli per darcela; un Angelo fù che in nome di Dio parlò à Mosè nel Monte Sinai, e gli diede la legge, e si puo credere che fusse il gran Michele, come primo ministro, e priuato di Dio. Così disse S. Stefano parlando di Mosè. *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in Monte Sina, & cum Patribus nostris, qui accepit verba vitæ dare nobis. Act. 7.* E questa anche è una rileuāte differenza fra l' antica, e la nuoua legge, che quella come legge di seruitù fù data per mezzo degl'Angioli, che sono i serui di Dio, ma la nuoua, come legge di gratia per i figliuoli fù consignata immediatamente dal figlio di Dio, che è nostro fratello

per origine di humana natura.

In tre ordini erano i precetti dell'antica legge, alcuni appartenevano ad istruire il popolo Giudaico nella natural rettitudine dell'humana raggione, e ne' buoni costumi, & erano i precetti morali, che contengono i precetti del decalago; altri che spettauano al culto diuino, come i precetti cerimoniali, & erano moltissimi, alcuni per i sagrificij, che si chiamauano Olocausti, ostie pacifiche, & ostie per i peccati; altri per i sagramenti, che erano la circoncisione, l'Agnello Pascale, la consecratione de'Sacerdoti, il mangiare il pane della propositione, l'ablutione delle mani, e piedi; il tagliar de'capelli, e simili; altri erano circa le cose sacre, e istromenti, che s'ordinauano al culto diuino, come il Tabernacolo, l'Arca che racchiudea le tauole della legge, la verga d'Aaron, il propitiatorio, l'altare, i vasi, gl'incensieri, e simili; & altri per l'osseruanze legali, come l'astinenza dal soffocato, e del sangue, il mangiar del pane azimo, e simili. Gli vltimi precetti contenuti nella legge Mosaica si chiamauano giuditiali, e con quelli si prescriueua vn determinato ordine di giustitia fra il Principe, e'l popolo; fra gli istessi cittadini; fra questi, e gl'estranei, e frà gli domestici dell'istessa famiglia.

L'antica legge già è terminata nella sua obligatione, perche era tutta piena di figure, che significauano Christo venturo, e la sua legge euangelica, onde apparso il figurato, & adempite le verità, cessano le figure; vscito il frutto, dice S. Bernardo, casca il fiore, e apparsa

la

la verità in carne, passò la figura, che l'adombrava. *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertransiit.* E come discorre S. Geronimo; prima che l'Euangelio di Christo illuminasse il mondo, i precetti della legge Mosaica haueano il loro splendore; ma doppo che il maggior lume della gratia euangelica, e'l Sol di giustitia si manifestarono à tutto il Mondo, si nascose il lume delle stelle, e s'oscurarono i loro raggi. Ma non cessò l'obligatione dell'osseruanza dell'antica legge subito nato Christo, durò tutto il tempo della sua vita, perche se quella legge adombraua, & era figuratiua di Christo, e delle sue prodigiose attioni, e della nuova legge, che egli hauea à fondare, e promulgare nella sua vita, quella non cessò di figurare, sin che questa non fosse terminata, onde il Redentore nello spirar la sua pretiosa vita in Croce disse; *Consumatum est*; cioè che già erano di lui verificate tutte le profetie, e l'obligatione dell'antica legge con lui spiraua, essendosi adempito tutto cio, per cui era stata istituita. Egli mētre visse offervò la legge Mosaica, e ne riprēdea negl'altri l'inosseruāze, e persuadea che s'adempisse cio che insegnauano i Scribi, e i Farisei, che erano i Dottori della legge. *Super cathedrā Moysi sederunt Scribæ, & Pharisæi; omnia ergo quæcunq; dixerint vobis, seruate, & facite. Matth. 23.* E però la legge euangelica obligò solo dopò la morte di Christo, perche quella è il nuouo testamento, e questo non ha vigore, dice l'Apostolo, se non doppo la morte del testatore; e 'l nuouo testamento annulla l'antico. L'antica legge hauea

connessione col Sacerdotio, onde se dice l'Apostolo; *traslato Sacerdotio, necesse est, vt & legis traslatio fiat*; doppo la morte di Christo si mutò il Sacerdotio, cessò l'Aronnico, e si trasferì in lui, e nell'istesso tempo si mutò la legge, e però l'istesso Apostolo dice, che Christo col suo Sangue diede principio al suo pontificato; *sed per proprium sanguinem introiuit semel in Sancta, æterna redemptione inuenta.*

Ne anche subito doppo la morte di Christo, ma doppo la sua Risurrettione cessò la vecchia, e cominciò la nuoua legge, perche quella non solo della vita, e morte, ma anche della Risurrettione del Redentore era figuratiua, onde se Christo non risorgea, quella non hauerebbe finito di figurare; e l'obligatione del Battesimo, che è il fondamento dell'euangelica legge, commminciò dall'istesso giorno della Risurrettione, perche in quello disse à suoi Apostoli il Redētore; *euntes docete omnes gentes, baptizzantes eos*; Siche nella risurrettione di Christo morì già inuecchiata, e decrepita l'antica legge. E benche la nuoua legge non fù promulgata da gl'Apostoli se non doppo la Pentecoste, nel giorno della Risurrettione hebbe la sua sofficiente, & essentiale promulgatione immediatamente dall'istessa bocca del Legislatore, quando disse *Euntes docete omnes gentes, baptizzantes eos*; onde da quell'istesso giorno hebbe vigor di legge; e doppo la Pentecoste cominciarono gl'Apostoli come banditori di Christo à intimarla à tutto il Mondo, accio la gente non fusse per l'ignoranza scusata dalla sua osseruanza. Ma benche la legge

an-

antica doppo la Risurrettione di Christo era morta, e senza vigor d'obligare, non era ancor mortifera, e dannosa all'anime, ma ancor durò vtile à quei che l'osseruavano con buona fede, per la loro salute, e gl'infanti colla circoncisione si mondauano dal peccato originale, così conueniua alla Bontà Diuina per salute di tante anime, che viueuano in quella legge con desiderio di saluarsi. Si che non era mortifera, e dannosa subito doppo la Risurrettione di Christo, benche era gia morta, ne hauea più forza d'obligare alla sua osseruanza; anzi gl'istessi Apostoli osseruauano alcuni precetti cerimoniali per mostrar di conuenire con Giudei, e così conciliarseli, per tirarli poi con più opportunità alla legge Christiana.

S. Agostino assegna vna congruenza, perche era lecito osseruar la legge Mosaica ancor doppo la sua annullatione sino alla sufficiente promulgatione della legge euangelica, benche niuno era tenuto ad osseruarla. Conforme, dice il Santo Dottore, si suol conseruare il morto sin tanto che possa dargliisi honorata, e decente sepoltura; così era morta la legge di Mosè doppo la morte di Christo, ma si andauano preparando i suoi funerali per sepelirla affatto, mentre s'andaua diuolgando l'Euangelo, e cio si facea per dimostrare, che l'antica legge non era abomineuole, e da dispreggiarsi, perche ne era stato autore Iddio, e in quella erano vissuti i Santi Padri, e Profeti. E benche l'Apostolo riprendesse Pietro, che giudaizzaua; risponde S. Tomaso, che la riprensione non fù se non perche troppo giudaizzaua, *quia*

 circa

circa legalium obseruantiam nimiam diligentiã adhibebat, ne scandalizzaret Iudeos. Mentre durarono i funerali della legge antica era lecito osseruarla, ma senza obligatione, e necessità, fino che sotto la rouine del tempio Gierosolimitano, e della Republica Giudaica, quaranta anni doppo la morte di Christo, restò affatto sepolta la Sinagoga, e doppo questo tempo in cui à sufficienza era diuulgato l'Evangelo, era mortifera la legge Mosaica, e chi l'osseruaua era ribelle à Dio, che mostrò con manifesti castighi de Giudei, di non più approuarla.

Già annullata, e resa mortifera, e danneuole la legge antica nel tempo sudetto, altra via non vi è di salute, che l'osseruanza della Diuina legge nuoua, di cui ne fù Legislatore Christo, e la consignò alla sua Chiesa, e fin'hora dura non solo scritta, ma ancora impressa ne' cuori de' fedeli, e durerà fino à cessar il Mondo. Si chiama legge nuoua, perche con essa hà mutato faccia la terra, s'è abbellito maggiormente il Cielo, onde s'è verificato ciò che hauea promesso Iddio, e'l fè predire dal Profeta Isaia: *Ecce ego creo Cœlos nouos, & terram nouam. cap. 6.* La terra prima difformata da vitij, e nella maggior parte idolatrante, hora riformata da vna santità perfetta, & in ogni suo cantone si sente risuonare la gloria del dolce nome di Christo; il Cielo chiuso per tanti secoli per l'antica colpa à gli habitatori della terra, & hora spalancato à chi vuol entraru i, e ripopolato, e ristorato nelle perdite de' suoi angelici cittadini. E tutto ciò dice giubilando S. Gre-

S.Gregorio, perche *Nouus homo venit in mundum, noua præcepta dedit mundo, & vitæ nostræ veteri, contrarietatem apposuit nouitatis suæ. hom.22.* Si chiama ancor legge Euangelica, perche Euangelo vuol dir, buona nuoua, e Christo ne venne dal Cielo Ambasciadore Diuino ad annuntiarci felicissime nuoue della nostra riconciliatione con Dio, d'vn generale perdono, della nostra adottione alla figliolanza di Dio con l'inuestitura del Regno de' Cieli, della nostra elettione alla vita immortale, ad vna Beatitudine inamissibile, & alla fratellãza coll' istesso Christo. Si chiama ancor legge di Gratia, perche nell'antica si prometteano à suoi osseruatori solo beni di terra, & hora in questa si è aperto il traffico per acquistare premij di Cielo, perche i suoi osseruatori arricchisce cõ doni di gratia, che gli sãtifica, e gli rẽde habili alla Beatitudine sopranaturale. E di questi doni di gratie per quãto ne vogliamo arricchircene ne' nostri bisogni n'habbiamo sempre aperte le sorgiue, come c'auuisa Isaia, *in fontibus Saluatoris*. Dalle vene squarciate di Christo, dice Agostino, col suo sangue vscì la virtù de' Sagramenti, da quali à tutt'hore à noi in abbondanza ne viene data la gratia, e per rimedio de' nostri mali, e per guadagnarci il Paradiso. *Christo mortuo, lancea perforatur latus, vt supereffluant Sagramenta, quibus formaretur Ecclesia.* Si dice finalmente legge d'amore, e carità à differenza dell' antica, che poteasi chiamar di timore, perche cominciò con terrore, collo strepito de' tuoni, collo spauento de' folgori, e de' lampi, e col terribile suono di tromba; se n'esiggea l'osser-

seruanza con rigore, e l'inosseruanze si castigauano con pene atroci, ma la nuoua cominciò quando *apparuit benignitas, & humanitas Saluatoris nostri Dei*; vn Dio ne fù il Legislatore per amor fatto per noi huomo, e la sottoscrisse col proprio sangue, che per redimerci sparse quanto ne hauea nelle vene.

Caluino negò che Christo fondasse vna nuoua legge, onde no'l vuole con officio di Legislatore, ma solo come liberatore dal seruile giogo dell'antica legge. Ma noi che in fatti osseruiamo la legge Christiana, confessiamo che ci sia stata consignata da Christo di essa istitutore, che tal si dichiarò con suoi Discepoli: *mandata mea seruate*; *Ioan.* 14. *Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea. Ioa.* 10. *Docete eos seruare omnia quæcumque mandaui vobis. Matth.* 28. E dal Concilio Tridentino si fulmina sentenza di scommunica contro chi tiene Christo sol per Redentore, e non ancora come Legislatore: *Si quis dixerit Christum Iesum à Deo hominibus datum fuisse, vt Redemptorem, cui fidant, non etiam vt Legislatorem, cui obediant, anathema sit. Sess.* 6. *can.* 21. E come può sussistere vn Regno senza leggi? queste sono necessarie e per il suo conseruamento, e per il suo tranquillo stato. Christo venne à fondare vn nuouo Regno de' suoi fedeli, che hora è la sua Chiesa militante, di cui ne è Rè sourano, e Pontefice massimo, onde bisognò che hauesse assegnato le necessarie leggi, sotto la cui direttione viuessero i suoi sudditi con tranquillità di coscienza, e si regolassero à poter fondar di se il futuro Regno d'vna Chiesa trionfante;

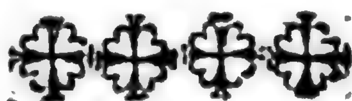
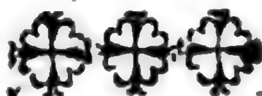
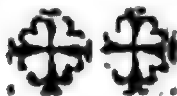
che

che è il fine della salute eterna, à cui colle sue leggi ci promuoue il Redentore.

Trè sorti di precetti contiene la legge di Christo morali, sagramētali, e di fede. I precetti morali sono gl'istessi, che del Decalogo, che appartengono à costumi, e di questi Christo disse: *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*. *Matth.* 19. I sagramentali son quei che spettano à Sagramenti da lui istituiti, e di questi disse: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest intrare in Regnum Dei. Isa.* 3. *Nisi manducaueritis carnem filij hominis, non habebitis vitam in vobis. Ioa.* 6. Gl'vltimi precetti appartengono à misteri della fede; e di questi disse: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur. Marci* 16. *Si non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro. Ioa.* 8. La differenza di questi precetti è, che i morali perche appartengono alla legge di natura, non furono istituiti da Christo, ma sol dichiarati, e purificati colle sue spiegationi dagl'errori dell'humana malitia. Li sagramentali furono da esso di nuouo istituiti in luogo de gl'antichi già inualidati come imperfetti, e consistenti solo in mistero, & in figura delli nuoui, e perfetti. Quei che appartengono alla fede non furono da Christo istituiti di nuouo, ma sol dichiarati espressamente, principalmente i principali misteri della nostra fede, Trinità, & Incarnatione. Erano questi nell'antica legge oscura, & imperfettamente conosciuti, il che dimostraua quel parlare che facea Mosè col popolo Hebreo à faccia velata, mà Christo à faccia scouerta ce ne

diè

diè espressa notitia. E si come la lontananza del Sole cagiona tenebre, & oscurità, e quanto più si và approssimando, tanto più l'Oriente si dischiara; così quei antichi Santi Padri, e Profeti quanto più erano lontani dalla venuta di Christo, che è il Sole che illuminò l'Vniuerso, tanto meno intendeuano i misteri della fede, e quei che più s'approssimauano, più lume riceueano, e suaniuano dalla loro mente le tenebre dell'ignoranza per conoscerli. *Secundum incrementa temporum*, dice S. Gregorio, *creuit scientia Sanctorum Patrum, & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto sagramenta salutis plenius perceperunt. hom.* 16. Onde San Gio:Battista che fù l'vltimo de' Profeti dell'antica legge sopra tutti i suoi antecessori intese i misteri della fede sino à mostrar Christo col deto, e lo confessò vero Messia, e però Christo il dichiarò più che Profeta. A i credenti della nuoua legge espressamente si dichiarano, e si manifestano i misteri più occulti, perche non à serui, come disse il Redentore à suoi Discepoli, si confidano le cose segrete, ma solo à figliuoli: *Iam non dico vos seruos, quia seruus nescit quid faciat Dominus eius. Ioan.* 14.

CA-

CAPO X.

La Gratia.

SArebbe vna solenne follia, & vna risolutione da disperato il negare à nostri sensi i piaceri, & affliggere colle penitenze la carne, se non vi fusse la fede, che c'insegna fuor del sensibile presente, esserui vn Mondo futuro che c'aspetta, in cui si muteranno le sorti, che chi volle il suo Paradiso in terra ne' godimenti transitorij d'vna vita felice, non curandosi de' beni eterni, nella futura vita s'aspetti vn' inferno, e chi al presente hà giurato nemicitia con sensi, e tiene à freno la carne, si và trafficando collo spirito i beni futuri. La fede vien definita dall'Apostolo: *Substantia rerum sperandarum argumentum non apparentiũ*. Mentre l' huomo viue nõ hà occhi per vedere ciòche gli promette la fede; vuol ella che dispreggiamo il presente, come cosa che suanisce, e passa, e che speriamo di godere contentezze permanenti, quando haueremo chiusi gl' occhi alla terra. Ma non ci pensiamo, dice Agostino, che i giusti in questa vita, se rifiutano piaceri di sensi, siano priui d'ogni diletto, aspettandolo solo nelle delitie dell'altra vita, hanno ancora in questa vita la portione più perfetta delle dolcezze: *An verò habent corporis sensus voluptates suas, & animus deseritur à voluptatibus suis?* Anche la fede c'illumina à credere, che i giusti in questa vita de' futuri contenti hanno la caparra nel possedimento della gratia; in Cielo que-

sta si goderà consumata nella chiara visione di Dio, e in terra si gode come beatitudine principiata. Oh quanti beni godiamo in questa vita per mezzo della gratia, e di quanti ne siamo creditori nell' altra; non sono per occhi di carne questi oggetti, non cadono sotto la conoscenza de' sensi le ricchezze che possiede, e ne và sempre trafficando vn'anima, che stà in gratia di Dio; si ricerca l'occhio penetrante della fede per conoscere le grandi douitie, che dentro se nascoste conseruano i giusti, che spogliati del Mondo rifiutano quanto di pretioso contiene dentro i suoi erarij la ricca natura; e però S. Giacomo gli chiama: *in hoc mundo diuites in fide cap. 2.* E' notte per noi mentre viuiamo, dice Agostino, e però non vediamo quel che possediamo di preggio; *nox est, non dum videtur, quod tenemus.* Passate l'ombre di questa vita comparirà quel giorno misurato à duratione d'eternitá, in cui à lume di gloria si manifestaranno tutti i tesori, che habbiam guadagnato negotiatrice la gratia. Questa santifica i nostri traffichi, dice il Profeta Isaia, acciò siamo degni di riceuer premij celesti dall'eterno rimuneratore. *Et erunt negotiationes eius sanctificatæ Domino. cap. 23.* Questa hà popolato il Paradiso d'angelici cortegiani, e d'anime predestinate, e chi della gratia si è reso indegno, si è fatto reo d'inferno. Con essa tutte le nostre attioni sono meriti sopranaturali di vita eterna, e senza di essa sono herbe infruttuose di sterile terra.

Pelagio heresiarca negaua la gratia, e dicea, che la nostra natura senza gl' aiuti di quel-

la

là era bastante à far attioni meritorie di vita eterna, ad esercitarsi in operationi virtuose, ad osseruare i precetti della Diuina legge, à viuere innocente & à poter ottener l'eterna gloria; onde Fausto di Pelagio così riferisce: *Pelagius dicit, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficit. lib. 1. de gratia cap. 1.* Ma perche Pelagio in queste heresie con cui dichiaraua la nostra natura independente dalla necessità de' Diuini aiuti, si sentì trafitto dalle penne de' sagri Dottori, e fulminato colle censure della Catedra di Pietro, cominciò à moderare la sua scandalosa heresia, diede nome di gratia à quei doni, che habbiam riceuuto da Dio nella nostra creatione concernenti alla nostra natura, e sono puri doni naturali; egli chiamaua gratia riceuuta da Dio il libero arbitrio, perche à noi concesso in dono senza riguardo à nostri meriti precedenti, e così concedea la necessità della gratia ad operar bene, e vitare il peccato, perche ciò non si può adempire senza il concorso del nostro libero arbitrio, e senza tutte l'altre conditioni, che con quello s'accompagnano necessarie ad operar con libertà; la cui malitia scoprendo S. Agostino così dice: *Inuenerunt ad releuandam istam inuidiam tale commentum; non, inquit, contra gratiam Dei disputo. Vndè probes? Eo ipso, inquit, non contra gratiam Dei disputo, quod liberum arbitrium defendo. Videte acumen, sed vitreum, quasi lucet vanitate, sed frangitur veritate. serm. 11. c. 7.* Così il malitioso heretico per non rendersi odioso à Cattolici, non mutò parere in negare la necessità della gratia, mutò

tò sol le parole chiamando con nome di gratia quel che è dono sol di natura; è per accrescer credito alla sua infame dottrina, e liberarsi dalle seuere riprensioni de' Cattolici Dottori, confessaua vn'altra specie di gratia fuor del libero arbitrio necessaria ad operar bene, e à non commetter peccati, cioè la legge, e la Diuina dottrina, le cui regole son necessarie à ben viuere, e gl'esempij di Christo per istruttione della nostra vita. Ma conuinto Pelagio in molte dispute da S. Agostino, che non bastauano à mutar il nostro interno la legge, e gl'esempij di Christo come aiuti esteriori, confessò la necessità della gratia interna, ma sol consistente nell'interna illustratione dello Spirito Santo, che illumina il nostro intelletto à conoscer verità celesti. Et intorno alla volontà concedea Pelagio la gratia consistente in vna eccitatione, e motione morale, la qual si fà sol colla propositione degl'oggetti buoni, da' quali vien rapita, e allettata la volontà ad abbracciarli. Così S. Agostino riferisce, che parlaua Pelagio sopra le parole dell'Apostolo. *Deus operatur in nobis velle. Operatur in nobis velle, quod sanctum est, dum nos terrenis cupiditatibus deditos, mutorum more animalium tantummodo præsentia diligentes, futuræ gloriæ magnitudine, & præmiorum sollicitatione succedit; dum reuelatione sapientiæ, in desiderium Dei stupentem suscitat voluntatem; dum nobis suadet omne quod bonum est. lib. de gratia Christi cap.* 10. Ma questa motione morale che Pelagio concedea alla volontà, riferisce l'istesso S. Dottore, che non la volea distinta dalla legge, e dottrina

di-

diuina, e dalla consideratione degl'esempij di Christo: *Quid manifestius, nihil aliud eam dicere gratiam, qua Deus in nobis operatur velle, quam legem, atque doctrinam? In lege nanque, & doctrina sanctarum Scripturarum, futuræ gloriæ, atque præmiorum promittitur magnitudo; ad doctrinam etiam pertinet cum suadetur omne quod bonum est*. Mai dunque si riducesse l'Heretico à confessare con Agostino la necessità di quella gratia, che habbiamo per i meriti di Christo, e che da lui come Capo à noi come sue mistiche membra discende non solo per illuminarci l'intelletto, & eccitar la volontà, ma ancora per riformarla interiormente, & immutarla in ordine alle sante operationi, e degni di vita eterna. Quanti aiuti ci dia questa gratia, e che non solo ci somministri il potere, ma ancora il volere, e l'operare, e che non distrugga colla sua efficacia la nostra libertà, ma più tosto la conserui intatta, e la perfettioni, il vedremo appresso.

Per procedere con chiarezza in questa delicata materia della gratia, e per conoscere di qual gratia al presente discorriamo, bisogna notare che tutti i doni, che ci vengono dispensati dalla diuina liberalità sono compresi sotto nome di gratia, ò ci perfettionano dentro i limiti della natura, ò ci solleuano alla participatione de' beni sopranaturali; onde la creatione, e la cõseruatione del nostro essere possono dirsi gratiosi beneficij di Dio, perche potea non crearci, e può ritornarci al nulla; di questa gratia, che rispetto all'altre è impropria, e generale al presente noi non parliamo, e la con-

cedeua Pelagio, e così pensaua ingannare i Cattolici con asserire esser necessaria la gratia all'operationi di salute, ma l'ingannatore intendea solo del beneficio della creatione, non del dono sopranaturale da quello distinto, & aggiunto all'impotenza della nostra natura à renderla potente à ottener l'eterna salute. Altri doni di Dio possono dirsi con maggior ragione gratie della sua liberalità, e benche siano dentro la sfera de' doni naturali, non sono però douuti alla perfettione essentiale della natura, come il dono dell'integrità concesso all'huomo nello stato dell'innocenza, e tutti quei doni che hora à noi si concedono, per esercitarci in operationi difficili, & eroiche ancor d'ordine naturale. Ma la gratia, di cui al presente parliamo, & è la propria, rigorosa, e teologica consiste in vn dono pretioso, e sopranaturale, che non è douuto alla natura, e ci si concede da Dio per i meriti di Christo, acciò con quello possiamo esercitarci in opere meritorie di vita eterna, e così ottener la nostra salute.

Questa gratia per le molte funtioni, che fà nel nostro spirito hà più nomi. Si chiama gratia eleuatiua, santificante, sanatiua, mouente, & ausiliante. Eleuatiua, perche solleua l'huomo dalle debolezze della natura ad esser potente, & attiuo all'ordine sopranaturale; santificante, perche da peccatori ci rende santi, e giusti, ci purifica dalle macchie de' peccati, e c'vnisce à Dio origine di purità; sanatiua, perche sana le nostre potenze sconcertate dal peccato, e le riordina à Dio, come à loro vltimo fine; mouente, perche ci dà le mosse, e c'applica à ope-

à operar santamente; ausiliante, perche ci somministra le forze, e'l potere per ottenere colle nostre operationi la vita eterna.

Dalla necessità che habbiamo della gratia l'Angelico Dottore dimostra che si dia la gratia, perche Iddio colla sua Prouidenza dà à tutte le creature ciò che gli è necessario ò à compimento della propria natura, ò à perfettionarle in ordine à potere ottenere il fine sopranaturale, à cui le destinò per sua liberalità. Ma prima di trattar della necessità della gratia per operar bene, e vitare i peccati, coll'istesso S. Dottore vediam se sia ancor necessaria nelle funtioni dell'intelletto, che sono le cognitioni delle verità, perche queste si ricercano per operar bene. Sopra di che fù parere d'alcuni antichi Dottori, che l'humano intelletto hauesse bisogno d'vn speciale aiuto della gratia diuina per conoscere ogni verità naturale, non gli bastando il generale concorso di Dio, necessario à tutte le cause per adoprarsi nelle funtioni di loro attiuità naturale; e ciò, perche l'intelletto per la rouina del peccato originale restò profondamente piagato, & offeso, onde perdute l'illustrationi restò ignorante, e però per intendere ogni minima verità bisogna che da Dio sia fauorito di speciale lume, e splendore à poter raffigurare ogni oggetto, anche di bassa conditione, e della più vile famiglia della natura. Ma l'Angelico Dottore rifiuta questa sentenza, che vuole l'intelletto humano dal peccato originale del tutto destrutto, & affatto ignorante: *Ad cognitionem*, dice egli, *cuiuscumque veri homo indiget auxilio Diuino, vt in-*

tellectus à Deo moueatur ad suum actum, non autem indiget, ad cognoscendam veritatem in omnibus, noua illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. hic art.1. Per la cognitione di qualsiuoglia verità hà bisogno il nostro intelletto come causa creata dell'aiuto Diuino, consistente nel generale concorso della causa prima colle seconde, ma non sempre aspetta dal Padre de' lumi speciale illustratione ancor d'ordine naturale per conoscere alcune verità facili à intendersi; sol ne hà bisogno fuor della sua attiuità naturale, quando vuol addestrarsi nella consideratione di solleuati oggetti, di verità eminenti, che si solleuano sopra la sua natural intelligenza. La fede c'insegna, che le nostre potenze, benche restasser ferite nel peccato d'Adamo, non però restarono estinte, & inutili affatto; così l'intelletto restò debilitato nella sua intelligenza, ma non del tutto ignorante; vero è, che rispetto al gran sapere, di cui era dotato auanti il peccato può dirsi ignorante, ma non restò fallito d'ogni scienza, non perdè tutta la sua attiuità naturale; così vn lume benche manchi da' suoi eccessiui splēdori, pur che gli resti vn barlume, e non sia del tutto estinto, anche fà luce; la nostra potenza visiua se passa dal vigore d'vna età fresca, e giouanile alle debolezze della vecchiaia, non si dirà già cieca, ma sol debole al vedere gl'oggetti. Siche al nostro intelletto benche dall'antico peccato infiacchito, basterà il solo general concorso di Dio, e senza nuoua aggiunta di gratuita illustratione per conoscere

og-

oggetti, e verità facili, e da se note. E questo general concorso ancor basta à togliere dal nostro intelletto l'indifferenza, e la sospensione alla cognitione del vero, supposta la contrarietà che hà colle falsità, e la propensione naturale alle verità come proportionato oggetto; proprietà che gli conuengono in vigor della sua creatione.

Quel che habbiam detto delle verità naturali specolatiue, ancor diciamo delle prattiche, e morali; che il nostro intelletto senza il soccorso di gratia speciale, ma sol con i communi, e generali concorsi della causa prima, ne può molte conoscere guidato da' principij della legge naturale, per esempio, che deue soccorrersi in alcune circostanze à bisognosi; onde Crisostomo dice, che nella nostra natura teniamo impressa la scienza del bene, e del male, e però non ci scusa l'ignoranza dall'essercitio delle virtù: *In natura nostra insita est scientia boni, & mali, nullus igitur prætexat quod ignorans, virtutem negligat. hom. 50. in Genes.* E benche l'Apostolo dica: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. ad Corinth. 3.* Ciò s'intende di quei santi pensieri, che illustrano l'intelletto con lumi sopranaturali, e sono principij de' meriti di vita eterna, ò pur come spiega l'Angelico, che ogni scienza, e sapere anche delle verità naturali venga da Dio come Autor naturale, che con gli aiuti generali, e communi concorra con tutte le cause inferiori alle operationi concernenti alla propria natura: *Dicendum quod omne verum, à quocunque dicatur,*

est à Spiritu Sancto, sicut ab infundente naturale lumen, & mouente ad intelligendum, & loquendum veritatem, non sicut ab inhabitante per gratiam. q.24. de verit.art.14.

Ma se l'huomo è dotato d'intelletto eminente, e d'ingegno penetrante senza special gratia, e sol con gl'aiuti generali può conoscere qualsiuoglia verità, pur che sia dentro la sfera degl'oggetti naturali, perche tutti questi han proportione e fisica, e morale colla capacità naturale dell'intelletto humano ancor decaduto dal gran sapere che godea nello stato dell'innocenza, giache tutti sono oggetti, e verità naturali comprese dentro la linea dell'oggetto sensibile, che è il proportionato dell'humano intelletto, mentre è in questa presente vita. L'istesso diciamo delle verità prattiche. Se però le verità specolatiue, e prattiche si prendono tutte assieme, non si potranno tutte conoscersi da intelletto humano senza special gratia, & aiuto Diuino, perche l'intelletto humano benche con tutte quelle habbi fisica proportione, & attiuità di tutte conoscerle, come oggetto connaturale, non hà però potenza morale, espedita, e libera da tutti gl'impedimenti, che importunamente ritardano le nostre conoscenze. Vero è, che il nostro intelletto per attiuità naturale può specolare ogni verità, desiderar ogni bene, discernere il ben dal male, il vero dal falso, ma doppo il peccato d'Adamo la potenza intellettiua vien ligata, & impedita da più cose, che non possi conoscere in esercitio tutto quanto si contiene dentro la sfera del suo oggetto connatura-

ra-

rale. Tra le pene del peccato originale, di cui nasciam rei vna è, non sol la mortalità, mà ancor vna breuissima vita, e benche fusse misurata da vn secolo non è sufficiente à poter sapere quanto può inuestigarsi ne' nascondigli della natura, e quanto può conoscersi di Dio per mezzo de' suoi effetti sensibili. I nostri sensi, che sono i ministri dell'intelletto nel penetrare gli oggetti, e da cui se gli somministrano le specie, sono imperfetti, e tardi nelle loro funtioni, e sempre più si van debilitando à misura della perdita de' spiriti vitali; e quanto più è maggiore lo studio, e l'attentione, tanto più mancano le forze, e la robustezza della complessione, onde ne nasce l'infado, & vna pigritia d'applicarsi alle fatiche. I moti poi, & i tumulti delle passioni offuscano l'intelletto, che si diuertisca ad altro fuor delle mentali operationi; le distrattioni originate dall'attentioni alle cose temporanee, e necessarie alla conseruatione della vita, e del corpo son tutti impedimenti importuni, che distraggono dalla contemplatione dell'innumerabili verità, che si possono conoscere, onde senza special gratia, & aiuto Diuino non si possono superare, ò far che non impediscano le funtioni dell'intelletto; onde si legge nella Sapienza: *Corpus quod corrumpitur aggrauat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. cap. 8.* Qui hà luogo la ferita dell'ignoranza, che riceuè il nostro intelletto, come dice l'Angelico, dall'antico peccato, nè si può medicar senza le ricette d'vna special gratia di Dio, onde debilitata la ragione, facilmente cade in-

errore nell'inuestigatione del vero, e non può superare gl'appetiti bestiali contrarij à desiderij del bene. *Inter spirituales pœnas potissima est debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter peruenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilabitur ab eis. 4. cont. gent. c. 52.*

Benche gl'huomini fussero stati, nello stato dell'innocenza, pure à differenza d'Adamo, che riceuè da Dio infusa la scienza degl'oggetti naturali, senza special gratia, non hauerebbono hauuta la cognitione di tutte le verità naturali, e per il gran numero di queste, e perche la lor vita benche lunga, pur hauea à terminare, e perche acquistaua le scienze col ministero de' sensi, e del naturale discorso insufficienti, ad hauer perfetta cognitione di quanto può sapersi; ma à differenza del nostro corto sapere quei huomini hauerebbono hauuto scienza, e cognitione più vasta.

La special gratia che si ricerca à conoscer tutte assiem le verità naturali non è la gratia santificante, che ci mantiene in amicitia di Dio, perche ella non toglie da noi gl'impedimenti, che ritardano tal scienza, onde ci lascia nell'impotenza morale, benche sia più disposto alla contemplatione delle verità vn'huomo giusto, che vn vitioso principalmente dato all'impudicitia, che accieca la ragione, e offusca la mente. Deue esser questa gratia speciale à questo effetto di conoscer tutte le verità, da Dio concessa; ne s'esigge che sia di entità sopranaturale, perche gl'oggetti che in vigor di

essa si conoscono, son puramente naturali, onde basta che sia d'ordine naturale, come ancor furon le specie, e la scienza da Dio infuse nella mente d'Adamo, come dice l'Angelico. *Primus homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra; sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit 1. p. qu. 94. art. 3.* Può dirsi però sopranaturale sol per il modo, con cui da Dio s'ottiene diuerso dal naturale con cui s'acquistano le scienze col ministero de'sensi, e dell'intelletto agẽte, e questa gratia consisterebbe, che Iddio infonderebbe, come si portò con Adamo, tutte assieme le specie per conoscere tutte le verità naturali; come la vista data da Christo al cieco nato fù sopranaturale sol per il modo, con cui la riceuè miracolosamente. E ciò per le verità naturali.

Per la cognitione delle verità sopranaturali, e per l'assenzo à misteri della Fede, si deue sopporre, che vna verità in tre maniere può essere sopranaturale. Primo, solamente dalla parte dell'oggetto che si conosce, ma non per il motiuo dell'intelletto per cui conosce, come quando vn'heretico assentisce ad vna verità sopranaturale, per esempio al Mistero dell'Incarnatione, non per motiuo sopranaturale di Diuina attestatione, ma s'induce à crederlo ò per suo volere, o perche vuol dar Fede ad attestatione humana, che è vn motiuo naturale. Secondo, vna verità può esser sopranaturale sol dalla parte del motiuo per cui si conosce, o

si

si crede, come chi crede per attestatione delle Diuine Scritture, che è motiuo sopranaturale, che Dauide occidesse il Gigante Golia, che è oggetto naturale. Terzo, quando la verità, e sopranaturale per l'vna, e l'altra parte, come quando crediam al Mistero della Trinità indotti da attestatione diuina. Hor se vna verità sarà di oggetto sopranaturale, e'l motiuo à crederla è naturale, senza aiuto di Gratia speciale, ma solo col lume naturale può conoscersi supposta la sua reuelatione, e la promulgatione dell' Euangelo, perche vna tal verità benche in se sia sopranaturale, ma in raggione d'oggetto s'accomoda col motiuo per cui si crede, e conosce, e si veste della sua natura, e formalità, quando dunque il motiuo sarà naturale, basta il lume della natura all'intelletto per conoscere, & assentire ad una verità sopranaturale. Cosi gl' Heretici assentiscono ad alcuni Misteri della fede reuelati nelle scritture; eglino perche non hanno la Fede, non s' inducono dalla certezza di questa, mà per proprio giuditio à credere alcuni Misteri.

Se le verità sono sopranaturali ò in se stesse, ò dalla parte sol del motiuo, è articolo di Fede definito da più Concilii, che si ricerca vn' interna gratia per assentirui contro Pelagio, che asseriua bastare l'esterna gratia della predicatione dell'Euangelo. L'Apostolo dice. *Quid habes quod non accepisti; si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? 1. ad Corinth. 4. Gratia estis saluati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est. Ad Ephes. 2.* Sopra le cui autorità fondato Agostino dice contro i

Pe-

Pelagiani. *Quis te discernit? Si enim fides esset in nobis ex nobis, quilibet fidelis dicere posset, fides mea, quam non ex gratia, sed ex me ipso habeo, me discernit*. Vn assenso di Fede è atto sopranaturale, perche nasce da un motiuo sopranaturale, cioè del lume di Diuina riuelatione, onde è improportionato all'attiuità naturale dell'intelletto, e però ha bisogno d'esser solleuato, e rinforzato da Dio con lume interno, con gratia speciale, coll' habito della Fede sopranaturale. E questa è la differenza d'vn'assenso anche à verità sopranaturali, che è originato da motiuo di attestatione, e fede humana, o del proprio giuditio, da vn assenso fondato sopra la riuelatione diuina anche à verità naturali, che quello può farsi colle forze naturali dell'intelletto, e però sol genera opinione, e probabilità; ma questo perche è assenso certo, e infallibile, e appoggiato ad autorità diuina, e che s'esigge in ordine alla nostra giustificatione, è necessario, che all'intelletto s'aggiunga il diuino aiuto, la gratia interiore per renderlo potente à farlo.

E non sol nell' intelletto è necessario il sopranaturale aiuto di Dio, per credere le verità per motiuo sopranaturale, ma ancor nella volontà, contro de' Semipelagiani, quali confessauano necessaria la gratia alla credenza de' Misteri della Fede, ma voleano, che una pia affettione à credere, che chiamauano principio della fede non venisse da Dio, non fusse effetto della gratia, ma della nostra buona natura; il che vien dannato dal Concilio arausicano. *Si quis sicut augumentum, ita etiam initium*

rium fidei, ipsumque credulitatis affectum, non per gratiæ donum, sed naturaliter nobis, inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius probatur. can. 5. Perche i misteri della Fede non sono evidenti, non hà l'intelletto onde col suo natural lume possi penetrarli, e però bisogna, che la volontà colla sua efficacia il moua, e'l determini all'assenzo, e perche questo è atto sopranaturale, non ha la volontà vigor dalla sua natura, ma bisogna che sia roborata dalla gratia per muouer l'intelleto à far atti sopranaturali di credenza. Onde la pia affettione della volontà, che è il principio della Fede non può esser senza la diuina gratia, che è l'unica cagione del principio, e della perfettione de gl'atti sopranaturali. Il che non solo si verifica nella credenza de'giusti, che è atto di formata Fede, cioè congiunto alla carità, ma è ancora de peccatori, che è vn'atto di Fede informe, perche l'vno, e l'altro è atto sopra naturale. Sin qui della necessità della diuina gratia in ordine all'intelletto; hora della medema per le buone operationi

Si disputa da Teologi nella presente materia se sia necessaria la diuina gratia per l'esercitio dell'operationi moralmente buone d'ordine naturale. Michel Baio giudicò, che per qualsiuoglia operatione moralmene buona è necessaria la gratia habituale; quella che ci giustifica, & è vnita alla carità, che à Dio ci vnisce con perfetta amicitia, onde dicea, che vn peccatore non puol far opere moralmente buone, ma che tutte le sue attioni siano peccati. Questa sentenza vien dannata dal Concilio

Tri-

Tridentino. *Si quis dixerit omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, vere esse peccata, anathema sit. sess. 6. can. 7.* L'operationi delle virtù per legge di natura, e diuina si prescriuono à gl'huomini, come cose honeste, e concernenti alla loro natura, onde quando s'adempiscono da peccatori nō sono peccati, e contro il douere, perche Iddio, e la legge naturale non ordinano se non cose circoscritte dall'honestà. *Date eleemosynam*, consigliaua il Redentore, *& omnia munda sunt vobis. Lucæ.* 11. Dunque le limosine fatte anche da peccatori à fine di souuenire al prossimo bisognoso, son buone, e non male, e atte che in riguardo loro Dio si muoua à liberargli dal loro infelice, e pericoloso stato. Se l'attione non sarà ordinata dalla carità che nel peccator non è, non hauerà il pretioso del sopranaturale, e'l valore del merito di vita eterna, ma se sarà conforme alla retta raggione, e regolata dalla prudenza, hauerà la sua bontà morale, che se gli rifonde dal suo ogetto moralmente buono. Così è quando vn peccatore honora i genitori, soccorre à bisognosi, obedisce à superiori, difende gl'oppressi, riprende il male, loda il bene, tutte attioni honeste, e moralmente buone da proprij oggetti.

Giansenio asseriua à tutte l'operationi moralmente buone esser necessaria la gratia della fede, onde inferiua che tutte l'operationi de gl'infedeli sono vitiose, e contaminate dall'infedeltà, falso parere, come s'arguisce dalle sagre Scritture, in cui leggiamo, che Daniele diede un salutare conseglio all'infedele Rè Nabucco, che

col-

colle limosine dasse rimedio à suoi peccati; *consilium meum placeat tibi, & peccata tua eleemosynis redime. cap.4.* E i peccati non son rimedio à peccati. E Dio, come si narra nell'istessa Sagra Scrittura rimunerò con benificij temporali alcune operationi de gl'infedeli. L'infedeltà non è circostanza che vitia tutte l'operationi; ella all'attioni moralmente buone non concorre, nè è cagione di esse, onde non gli risonde la sua malitia, ma quelle prendono lor bontà dall'honestà degl'oggetti, e dal buon fine che hauerà l'infedele, e come huomo si vuole esercitare nell'attioni conformi alla ragione di cui è dotato; onde dice S. Tomaso: *per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in ipsis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. 2. 2. q.10. art. 4.*

Quindi si caua, che ogni huomo senza special'aiuto Diuino, e sol col concorso generale di Dio può esercitarsi in opere moralmente buone, & honeste d'ordine naturale; perche ogni creatura per le sue forze naturali aiutate sol dal concorso generale di Dio può far quelle attioni, che sono concernenti alla sua natura, come il sole ad illuminare, il graue à descẽdere, l'arbore à produrre i suoi frutti; e l'attioni conuenienti alla nobil natura dell'huomo, sono l'honeste, e le ragioneuoli, onde il peccato è contro l'inclinatione della sua ragione, e parte superiore, e però può farle colle sole forze somministrateli dalla sua natura, qual benche dall'original colpa restasse debole, & infermi,

ma,mà non morta nella ſua attiuità naturale ; altrimente , come dice l' Angelico la natura humana ſarebbe di conditione inferiore all'altre,perche non hauerebbe in ſe la ſofficienza nell'operationi naturali; *natura humana aliis imperfectior eſſet,quæ ſibi non ſufficeret in naturalibus imperfectionibus.in 2.diſt.28. q.1. art.5.* Vero è che queſte operationi originate ſol dalla natura,e col ſol concorſo generale di Dio nulla vagliono à meritar la vita eterna , che è vn fine ſopranaturale e i mezzi per cōſeguirlo han da eſſere dell'iſteſſa conditione . E dell' operationi meritorie di vita eterna s'intende il detto di Chriſto,che ſenza la gratia che habbiam per i ſuoi meriti non poſſiam far niente; *ſine me nihil poteſtis facere* ; ò come lo ſpiega S.Tomaſo del concorſo generale, ò della gratia ſpeciale. *Opera noſtra aut ſunt virtute naturæ, aut ex gratia Diuina ;ſi virtute naturæ , cum omnes motus naturæ ſint ab ipſo Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendū moueri poteſt ſine ipſo;ſi vero virtute gratiæ , cum ipſe ſit author gratiæ, manifeſtum eſt quod nullum opus meritorium ſine ipſo fieri poteſt. ſuper cap.15. Ioan. lect.1.*

Fra l'operationi honeſte, e ragioneuoli d'ordine naturale la principale è amare Iddio,come autore della natura , e di tutti i beni, che da queſta ci vengono , e queſta eſigge maggior ponderatione , ſe per amarlo in tal guiſa ſia neceſſaria una ſpecal gratia che aiuti il noſtro libero arbitrio à pratticar queſto amore ; onde ſi deue ſupporre , che Iddio ſi puol amare , e come autor della natura, e come autor della gra-

gratia;e amabile per hauer creato l'Vniuerso si bello,e merauiglioso nelle sue parti elementari tutte ordinate à nostro beneficio,e in questo gran Regno ci gouerna con vigilanza di Principe,e con amore di Padre; è amabile come nostro prodigo Benefattore, e amoroso conseruatore,hauēdoci dato un'essere si nobile composto di vn corpo di merauigliosa organizzatione,e d'vn'anima à similitudine diuina spirituale, & immortale per cui cediamo solo à gl'Angioli,e c'inalziamo in nobiltà, e perfettione sopra l'innumerabile famiglia di tutte l'altre creature;e ci conserua questo essere con non mai interrotta attentione;e con un patrimonio per viuere fondato sopra tutti i beni creati dalla sua Onnipotenza. E se per questi naturali fauori Iddio è amabile, con più raggione deue rapire tutto il nostro amore, come Autore della gratia per cui ci dichiara suoi diletti figli heredi del Regno della Beatitudine, destinati à godimenti della visione beata, che è il fine sopranaturale à cui sono ordinate l'anime,se con i mezzi della carità sel guadagnano. Con queste due perfettioni di autor della natura, e della gratia Iddio può essere oggetto de'nostri ossequii, onde in noi due Religioni possono darsi; con vna d'ordine naturale regolata dal lume della raggione honoriamo Iddio come autor della natura con nostri atti ancor d'ordine naturale; e coll'altra sopranaturale regolata dal lume della fede, diamo i nostri ossequii à Dio come autor della gratia, con gl'atti della fede,speranza,e carità,e con gl'altri esercitij delle virtù morali infuse, tutte,

te operationi sopranaturali originate dalla gratia Diuina; con cui Iddio solleua le nostre potenze dalla bassa conditione della natura all'ordine sublime della sopranaturalità.

Hor la presente difficultà è se senza special gratia di Dio, ma sol col suo aiuto generale posti nelle nostre naturali forze possiamo amare Iddio sopra tutte le creature come Autor della natura con amore efficace, e perfetto, che seco porta i mezzi per piacere à Dio, e toglie ogni cosa, che gli dispiaccia, & è di pregiuditio alla sua amicitia. Ma questo efficace amore si può prendere in due maniere, ò consistente solo in vn semplice atto della volontà col quale ordiniamo à Dio noi stessi, e tutto il creato, con vn proposito efficace di piacergli in tutto, & abborrir tutto quanto gli dispiace, che è lo stimare Iddio sopra tutte le cose, e si chiama amore affettiuo, e dura per breue tempo à misura d'vn semplice atto della nostra amante volontà; ò pur cōsiste nell'esecutione del buon proposito, e nell'osseruanza di tutti i precetti naturali, e però si chiama amore effettiuo, & habituale, e che dura per lungo tempo. Certo è che à questo amore effettiuo, & habituale è necessaria vna special gratia, e non basta la potenza della nostra natura col solo concorso generale, perche seco porta l'osseruanza di tutti i precetti della legge naturale, e vitare tutti i peccati contro tal legge, il che è sopra le forze naturali dell'huomo restato debole, & infermo per la caduta, e peccato del capo della nostra natura. Siche resta sol la difficultà per l'amore affettiuo, se senza vna special gratia possiamo

fare giouati sol dalle nostre forze naturali vn' atto di volontà, ò vn proposito efficace di voler piacere à Dio nella totale osseruanza della legge naturale, e vitare tutte le sue trasgressioni.

S. Tomaso risolue di nò à differenza dell' huomo posto nello stato della natura intiera, in cui per tal amore non hauea bisogno di special gratia, ma hora che si troua infermo, e debole nella natura peccatrice hà bisogno di special gratia, che'l sani, e'l metta in forze, e così inuigorito potrà far vn atto di amor di Dio efficace: *Homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum mouentis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. hic art. 3.* L'huomo doppo il peccato d'Adamo restò in tal guisa infermo, & indebolito nelle forze naturali, che non può cimentarsi in imprese ardue, e difficili, che ricercano robustezza, e vigore; sol come vn'infermo appena può dar qualche passo, e far qualche leggiera fatiga, che cede, e languisce; vn'atto d'amor naturale efficace, e perfetto verso Iddio è vn'arduissima impresa, è vn difficile effetto d'vna volontà robusta, e costante in anteporre Iddio al bene priuato, & à tutto il creato. Benche vn tal'atto d'amore duri per breue tempo, ma nella sua efficacia, e perfettione deue hauer tali circostanze, che superano l'attiuità naturale dell'huomo, e senza queste è ancor inefficace, & imperfetto; deue vscir da vna volontà

che

che sia pronta di sottoporre à Dio ogni cosa, ogni suo bene priuato, d'adempire tutti i comandamenti di Dio ancor difficili ad osseruarsi, se in quel punto se n'offerisse l'osseruanza, e di resistere con ogni generosità à tutte le tentationi ancor le più gagliarde per non perdere l'amicitia di Dio; e tutto ciò benche non s'eseguisca in quel breue tempo in cui dura quell'atto d'amore efficace, ve n'è però vn proposito d'effettuarlo in ogni occasione, e congiuntura, che è il contener virtualmente l'esecutione; cose che erano possibili all'huomo quando si ritrouaua nello stato dell'integrità, in cui godea perfetta sanità, e potea con facilità osseruare tutti i precetti della natura, vincere ogni sorte di tentatione, e vitare ogni peccato; ma impossibili all'huomo nello stato presente di vna natura corrotta, in cui sperimenta deprauate le potenze, debole la carne, e contraria alla ragione, e d'animo così infermo che cede, e cade anche à petto delle più leggieri tentationi; onde se vna tanta fragilità combattuta da tante potenti contrarietà de demonij tentatori, e di sensi ribelli non vien da Dio roborata, e sanata colla sua gratia potente non potrà far atto sì difficile d'amar Dio efficacemente sopra tutte le cose, & ordinargli come ad vltimo fine tutto il creato.

Questa gratia speciale, che si ricerca nell'huomo doppo il peccato originale per amare efficacemente con amor naturale Iddio come Autor della natura, non sarebbe necessario che fusse sopranaturale, ma bastarebbe che fusse d'ordine naturale, perche tal'amore è natura-

le, onde non ricerca per suo principio effettiuo vna causa sopranaturale, questa è superflua, & improportionata per vn effetto naturale; e così sarebbe quando l'huomo non fusse stato da Dio ordinato à se come à fine sopranaturale, come sarebbe stato se l'huomo fusse stato creato da Dio nello stato di pura natura: ma supposta al presente l'eleuatione dell'huomo al fine sopranaturale di vita eterna, e beata; la gratia, che habbiam detto esser necessaria all' amor di Dio, come Autor della natura, deue esser sopranaturale, & è non sol la santificante, ma ancor l'ausiliante; questa gratia però sopranaturale nõ si ricerca in vigor dell'atto d'amor naturale, e dell'oggetto che è Dio come Autor della natura, ma perche così esigge lo stato dell'eleuatione dell'huomo al fin sopranaturale; perche in questo presente stato non può l' huomo per il peccato voltar le spalle à Dio, come Autor della natura, che non ce le volti ancora come Autor della gratia, e sopranaturale, onde se vuol ritornare coll'amore à Dio come Autor della natura, bisogna che vi ritorni ancora come ad Autor sopranaturale, al che si ricerca non sol la gratia sopranaturale ausiliante, ma ancor la gratia habituale, e santificante, che toglie il peccato, che è l'impedimento di ritornare à Dio, e come Autor della natura, e della gratia. E benche l'huomo non si ritroui in gratia di Dio per la gratia santificante, pur hà bisogno d'vna gratia speciale sopranaturale per amar Iddio come Autor della natura, perche supposta la sua eleuatione al fine sopranaturale, non può amarlo sol come Autor del-

della natura, ma ancor come Autor della gratia, e suo vltimo fine beatificante.

Quindi si caua che all'osseruanza di tutti i precetti naturali supposta l'ordinatione dell'huomo al fine sopranaturale sia necessaria nõ sol la gratia habituale, e santificante, ma ancora l'ausiliante speciale d'ordine sopranaturale; perche per il peccato originale v'è vna continua discordia della parte inferiore, della carne, e de' sensi colla superiore, collo spirito, colla ragione, e nell'osseruanza de i precetti della natura in buona parte hanno à restar di sotto gl'appetiti sensitiui, e ceder la carne nelle sue sfrenate pretensioni; e la gratia santificante benche ci ritorni in gratia, & amicitia di Dio, e riordini la nostra mente à lui come à nostro vltimo fine, non soggetta però i sensi alla ragione, ma li lascia discordanti, come definisce il Tridentino, per cagione di nostro merito, e materia di trionfo, onde fuor della gratia habituale è necessaria vna gratia speciale, che robori la nostra debolezza à mantenere à freno i sensi tumultuanti, & abbatter la carne recalcitrante all'osseruanza de' precetti naturali. E se s'attende alla natura, & esiggenza dell'osseruãza de' precetti naturali, la gratia necessaria ad eseguirla non dourebbe esser se non d'ordine naturale, ma supposta, come habbiam detto di sopra, l'eleuatione dell'humana natura al fine sopranaturale della vita eterna, è necessario che la gratia sia d'ordine sopranaturale, perche supposta la cognitione di Dio ancor come Autor della gratia, e nostro fine beatificãte, l'huomo non può amarlo come Autor della natura,

che non l'ami ancora come Autor sopranaturale, e coll'istessa disciplina osseruare i suoi precetti.

Se l'huomo fusse stato da Dio creato nello stato della pura natura ancora hauerebbe hauuto di bisogno d'vna gratia speciale per osseruare i precetti della natura, e Dio ce l'hauerebbe data, così esiggendo la soauità della Diuina Prouidenza in prouedere à tutte le creature del necessario alle loro concernenti operationi; perche tal huomo sarebbe stato soggetto alla ribellione de' sensi contro la ragione; ma in tal stato questa ribellione non sarebbe stata pena di peccato, come è al presente, ma solo proprietà dell' humana conditione. La gratia però necessaria in tal stato sarebbe stata d'ordine naturale, perche nulla di sopranaturale si sarebbe ritrouato nello stato di pura natura, come habbiam detto nella prima parte.

Se all'osseruanza di tutti i precetti naturali non sono sufficienti le nostre forze naturali, ma è necessaria vna gratia speciale, l'istesso deue dirsi al vitare per lungo tempo i peccati mortali contro tale osseruanza, perche il peccare è mancare nell'osseruanza de' precetti, e però se l'huomo colle naturali forze non può osseruare tutta la legge della natura, nè anche potrà coll'istesse astenersi per lungo tempo da peccati mortali. Nel presente stato della natura corrotta l'huomo hà molti nemici, e son più fieri i domestici, che i forastieri, e tutti gl' insidiano l'innocenza, e l'incalzano alle cadute; i sensi, gl'appetiti, la carne coll'armi sempre alle mani, e le più pericolose, di vezzi, di tenerez-

ze, e d'offerte di piaceri contrastano la costanza della ragione; i demonij colle loro suggestioni, & i loro ministri, che sono quei che con scandalosi esempij, & ingannevoli consegli cercano abbattere le renitenze dello spirito; l'attentioni alle cose temporanee, e necessarie al sostentamento della vita che divertiscono la mente dalle buone operationi; tutti congiurano à far cadere l'huomo ne' peccati, onde questo dall'antico peccato disarmato della robustezza delle sue potenze custodite dalla giustitia originale, non haverà se non debolezze per cedere, e cadere ne' peccati; onde hà bisogno d'appoggio per sostentarsi, della gratia Divina, che'l sani, e renda forte à resistere alle tentationi del demonio, à gl'allettativi della carne. Ma à ciò non basta vn'aiuto sopranaturale, che moue, e passa, ma si ricerca la gratia permanente che santifica lo spirito, onde chi si ritroua nell'infelice stato di peccato mortale, non potrà star troppo à non cadere in sceleraggini maggiori; Dauide ne fà vna lagrimeuole testimonianza col suo adulterio, à cui poco doppo aggiunse l'homicidio; onde S. Gregorio c'auuisa, che se non ci leuiam per la penitenza di sotto la soma d'vn peccato, oppressi dal suo peso caderemo nell'altro: *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere trahit ad aliud.* Quando vn'infelice si ritroua in peccato mortale hà la mente, e'l cuore riuolto da Dio, e tutto intento ad vna creatura, & al suo priuato bene come ad vltimo fine, onde scossa la sua disordinata ragione dalla soggettione di Dio, che è la prima regola del bene oprare, for-

za è che tutte l'altre potenze inferiori restino disordinate, e non soggette alla ragione, e scatenate dal suo freno, diano in precipitio; onde S. Prospero dice: *Voluntas mutabilis, quæ non ab incommutabili voluntate regitur, tanto citiùs appropinquat iniquitati, quanto acriùs intenditur actioni. lib. 9. de voc. gent.* E però per non cader di nuouo il peccatore, gl'è bisogno di riordinare colla gratia santificante la sua mente à Dio suo vero, & vltimo fine, e così le sue potenze inferiori ritorneranno all'obedienza della ragione, e nella fermezza di questa in Dio resteranno quelle costanti nell'osseruanza de' Diuini precetti, e nel vitare i peccati.

Nè basta la sola gratia habituale per cui l'huomo stà nell'amicitia di Dio, à vitar per molto tempo i peccati mortali, ma si ricerca ancora, come habbiam da gl'oracoli del Concilio Arausicano, vna gratia speciale data à questo effetto: *Adiutorium Dei etiam in renatis, & sanctis semper esse implorandum, ut ad bonum finem possint peruenire, & in bono opere perdurare. can. 10.* A cui s'aggiunge l'autorità d'Agostino: *Sicut oculus corporis plenissimè sanus, nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic & homo perfectissimè etiam iustificatus, nisi æterna luce iustitiæ diuinitùs adiuuetur, rectè non potest viuere. cap. 26. de nat. & grat.* La gratia giustificante che possiede l'huomo giusto in questa vita à differenza di quella che godono i Beati, non gli sana perfettamente l'appetito, e la ragione, onde questa non totalmente è regolata da Dio come prima regola, e però in vigor di essa l'huomo giusto in questa vita non può

lun-

lungamente operar bene, e vitare i peccati, onde bisogna che Iddio lo soccorra con nuoua aggiunta di gratia, con nuoua illustratione di mente per mantenerlo nella perseueranza del bene.

Nè da ciò siegue, che vno conoscendo di non esser caduto per molto tempo in peccati mortali, potrebbe arguir con euidenza stare in gratia di Dio; & ancora se vno si ritrouasse in peccato mortale, hauerebbe obligatione di subito da quello risorgere colla penitenza per non esporsi in pericolo euidente di cadere in nuoui peccati. Non siegue il primo, perche se può saper di certo non hauer commesso peccato mortale con deliberatione formale, può dubitar d'hauerlo commesso per deliberatione virtuale, ò interpretatiua, come quando chi può, & è tenuto à deliberarsi, e nol fà; ò pur dubitar d'hauere offeso Iddio coll'omissione di quei atti, à che è tenuto, ò pur hauerli effettuati senza il debito sforzo, & efficacia; ò pur d'hauer grauemente mancato se non coll'opere, almen con pensieri, onde dicea l'Apostolo *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*; E'l Profeta Reale: *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me*. Ne siegue il secondo, perche siamo obligati solo à fuggire i pericoli, e l'occasione certa, e determinata del peccato, non l'incerta, e indeterminata.

Il vitare tutti i peccati veniali, o almeno per lungo tempo non è per la fortezza, e vigilanza ordinaria di qualsioglia huomo giusto, ne à ciò bastan gl'ordinarii aiuti, che s'accompagnano colla gratia, si ricerca vn singolar pri-

vilegio, è vn ſtraordinario ſoccorſo di Dio, in cui porga ſua mano potente à mantenere un'anima ſanta pura da ogni picciol difetto. *In multis offendimus omnes*, dice l'Apoſtolo S. Giacomo; e Giouanne; *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus*. E'l Redentore c'inſegna à dire. *Dimitte nobis debita noſtra*; preghiera, come ſpiega il Tridentino, non ſolo humile, ma ancor verace. E l'iſteſſo Concilio il definiſce per punto di fede. *Si quis hominem ſemel iuſtificatum dixerit poſſe in tota vita, peccata omnia, etiam venialia, vitare, niſi ex ſpeciali priuilegio, quemadmodum in Beata Virgine tenet Eccleſia, Anathema ſit. Can.* 23. Per aſtenerſi in tutta la vita da peccati veniali ſarebbe neceſſario, che in noi s'eſtingueſſe il fomite del peccato, o almeno che ſteſſe ligato à non poter ſtuzzicare la parte inferiore, che ſi ribellaſſe da i canoni della ragione, perche dalle fiamme del fomite s'accendono l'appetito corrotto, e la guaſta concupiſcenza, e ſpeſſo inſorgono con moti irragionevoli, e ſenſuali, e la ragione non può eſſer così vigilante à reprimerli tutti, e con ogni sforzo abbatterli, perche mentre ad vn reſiſte, inſorge l'altro, e ſe à queſto moſtra petto generoſo, non può eſſer così pronta à contraſtar coll'altro, e à ogni poco che cede, ſi commette colpa veniale; e la gratia ſantificante con tutti gl'altri aiuti ordinarii, che riceve il giuſto da Dio non togliono il fomite, nè riducono alla douuta obedienza il ribelle appetito, ne quietano tutte l'alterationi de' ſenſi; onde è neceſſario che Iddio eſca dall'ordinario modo di conceder le ſue

gratie nel soccorrere le nostre debolezze, e conceda fauori specialissimi, e priuilegij singolari à chi gli piacesse di preseruar puro da ogni peccato veniale. *In quo quidem,* dice l'Angelico *statu non potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, & ex hoc habent rationem peccati, & voluntarii, non autem omnes; quia dum vni resistere nititur, fortassis alius insurgit, & etiam quia ratio non semper potest esse peruigil ad huiusmodi motus vitandos. hic art.* 8. Questo priuilegio d'astenersi in tutta la vita da peccati veniali fù concesso solo alla Beatissima Vergine, & è articolo di fede definito dal Concilio Tridentino di sopra citato.

La perseueranza nel bene sino alla morte è vn gran dono di Dio, come il chiama il Concilio Tridentino; *Magnum illud perseuerantiæ donum*, onde per conseruarlo in noi oltre la gratia habituale, e i communi aiuti à quella annessi, si ricerca vna special gratia di Dio. Così definisce l'istesso Concilio. *Si quis dixerit iustificatum sine speciali Dei auxilio perseuerare posse, anathema sit. Sess. 6. can.* 22. E'l proua l'angelico Dottore hauer assegnato la differenza fra la virtù della perseueranza, che inclina la volontà à non mancar dal bene cominciato, e'l suo atto, o attuale esecutione di essa. *Perseuerantia dupliciter dicitur; vno modo pro ipso habitu perseuerantiæ, secundum quod est virtus, & hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ: alio modo potest accipi pro actu perseuerantiæ durante usque ad*

mor-

mortem, & secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conseruantis hominem in bono vsque ad finem vitæ. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam presentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii, etiam reparati, vt se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate eius quod hoc eligat; plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio. 2. 2. q. 137. art. 4. Noi conosciam per isperienza che molti hanno goduto, e in grado eminente la gratia habituale, e gl' aiuti communi, e le virtù à quella annesse, e pur hanno terminato la vita con mal fine, segno euidente che per chiuder la vita con una santa morte non basta la gratia habitale, e gl'aiuti communi, & ordinarii, ma si ricerca ancora che Iddio à questo effetto conceda vna gratia speciale. Ne puo dirsi, che alcuni si seruono bene della gratia habituale, e altri nò, onde questi mancano dal ben cominciato, e quelli perseuerano sino al fine, perche ne seguirebbe che il dono della perseueranza, e la gratia habituale dal nostro libero arbitrio riceuerebbe l'efficacia, e'l buon esito della nostra salute contro il detto dell'Apostolo. *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti; quid gloriaris quasi nō acceperis?* Onde che alcuni che perseuerano nel bene si distinguano da quei che il tralasciano, tutto deue riferirsi ad vna special gratia, e dono di Dio; e però i giusti nelle loro orationi dimandano da Dio la perseueranza nel bene; e se hauessero l'attual perseueranza dalla gratia habituale, che possedono, non

ha-

hauerebbono con tanto istanza, & humiltà da dimandar da Dio, ne per quella ringratiarlo, come discorre Agostino. *Prorsus non oramus Deum, sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere quod oramus. Prorsus non agimus gratias Deo sed agere fingimus si vnde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus. Epist.* 107.

Questo dono speciale della perseveranza è necessario anche à quei adulti, che riceuuta la gratia habituale, subito per improuisa morte lasciano di viuere, e à gl'infanti battezzati, che muoiono auanti l'vso della raggione, perche gl'vni, e gl'altri riceuono da Dio il dono della perseueranza, e come spiega Agostino, muoiono fedeli, e in seno della Chiesa, e Dio che è Padrone della morte, e della nostra vita concede vn special fauore à quello adulto in fargli terminar la vita subito riceuuta la gratia habituale, e lo toglie dal pericolo di cader di nuouo in peccati, in cui gli può accader la morte; & anche fauorisce quei infanti battezzati in leuargli dal Mondo prima, che venghino all'vso della raggione, di cui potrebbono seruirsi per far male; e dannarsi. *Videte à veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseuerantium usque in finem huius vitæ, cum vitæ huic quando voluerit ipse det finem: quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseuerare usque in finem. Sed mirabilior, & fidelibus euidentior largitas bonitatis Dei est, quod etiam paruulis quibus obedientia non est illius ætatis vt detur, datur hæc gratia. lib de bono perseu. cap.* 17.

L'huo-

L'huomo anche nello stato dell'innocenza, come dice San Tomaso, hauea bisogno d'vn special aiuto di Dio per perseuerare infallibilmente nel bene, e nella sua natiua innocenza, benche per la gratia habituale, e per i doni à questa annessi potea perseuerarui; *Homo in primo statu accepit donum, per quod perseuerare posset, non autem accepit vt perseueraret. hic art. 10.* Il che deue dirsi anche de gli Angioli nella lor breuissima via, in cui i buoni riceueron da Dio special fauore di terminarla in sua gratia, e l'infelice esito de i mali mostrò che da Dio non furon fauoriti del dono della perseueranza, onde di essi dice Gregorio; *aliis cadentibus, alios fuisse à Deo solidatos, vtique similiter casuros, nisi solidati fuissent. lib. 25. moral. cap. 8.* Così Adamo nello stato dell'innocenza, come gli Angioli nella lor via hauean il libero arbitrio variabile, e soggetto alle mutationi, e potean passare dal bene al male, onde per hauer fermezza nel ben cominciato bisognaua, che vn'agente immobile che è Iddio col suo speciale aiuto gli hauesse in quello mantenuti. Onde dice San Tomaso. *Omne quod est de se variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius mouentis immobilis. 3. contr. gent. c. 115.*

In che consista il dono della perseueranza finale, lo spiega Agostino. *Hanc certe, de qua nunc agimus perseuerantiam, qua in Christo perseueratur vsque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseuerauerit vsque in finem. lib. de bono perseu. cap. 1.* Siche il dono della perseueranza consiste nella congiuntione della gratia colla morte, originata dall'intentione

di

di Dio efficace di dar la gloria, e però è effetto della predestinatione. Chi dunque muore in gratia di Dio, hebbe il dono della perseueranza, e chi non vi muore, gli fù negato. Si concede alle volte anche à reprobi il dono della perseuerãza nel bene anche per molto tẽpo, e perche nõ è perseueranza finale, nõ è effetto di predestinatione, ma sol della Prouidenza generale d'ordine sopranaturale. Si distingue il dono della perseueranza finale dal dono della confirmatione nella gratia; quello è commune à tutti i predestinati, e questo è vn singolar fauore concesso à pochi, & à più cari à Dio, come alla Beatissima Vergine, à gl'Apostoli, & ad alcuni Santi; quello lascia libero l'huomo al bene, & al male, ma il soccorre à terminar la vita infallibilmente in gratia di Dio, e questo fà che non possi più peccare; alla Beata Vergine fù concesso, che non potesse nè anche venialmente peccare, & à gl'Apostoli, & ad alcuni Santi di non poter peccare solo mortalmente.

Tutti quei che sono in gratia di Dio possono se vogliono perseuerare nel bene fino alla morte, perche hanno da Dio gl'aiuti, con cui possono osseruare la Diuina legge, & astenersi da peccati; ma non tutti hanno da Dio l'aiuto speciale d'infallibilmente perseuerare fino al fine di loro vita. Di questa diuersità in hauer, ò non hauer questo special fauore da Dio, non può assegnarsi ragione, ma con Agostino ammirarne, & adorarne gl'imperscrutabili giuditij di Dio, e la sua volontà. Il S. Dottore posto nella consideratione degl'incomprensibili consigli di Dio con timore và discorrendo, perche di

due

due infanti nati ambidue nell'infettione del peccato originale, vno vien lasciato morir senza battesimo, e l'altro viene eletto al battesimo, e si salua; de due adulti empij, vno è chiamato alla conuersione, & obedisce, e l'altro nō è chiamato, ò non è così chiamato, come il primo, e dice che sono gl'imperscrutabili giuditij di Dio; mà sono più imperscrutabili, dice egli, perche ad vno è concesso il dono della perseueranza fino al fine, & all'altro nò: *Ex duobus paruulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur; & ex duobus ætate iam grandibus impijs, cur iste ita vocetur, vt vocantem sequatur; ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt iudicia Dei. Ex duobus autem pijs, cur huic donetur perseuerantia vsque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt iudicia Dei. lib. de bono perseu. c. 9.* Sin quì della necessità, che habbiam della gratia. Hora della sua essenza, & in che consista.

Diceano Lutero, e Caluino, che la gratia non sia cosa intrinseca in noi, ma la beneuolenza estrinseca di Dio, per cui gli siam grati, e da lui amati; Ma il Concilio Tridentino definisce il contrario, e la dichiara per vna diuina qualità inherente nell'anima del giusto. *Si quis dixerit homines iustificari vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorū per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhereat, aut etiam gratiam qua iustificamur, esse tantum fauorem Dei, anathema sit. sess. 6. can. 15.* L'esser l'huomo in gratia di Dio, come discor-

re S. Tomaso, è l'esser da lui amato, e l'amor Diuino non è come il nostro solamente affettiuo sopponendo nell'oggetto la bontà, per cui s'ama, ma è fecondo, & effettiuo, perche cagiona nell'oggetto la bontà, che s'ama, onde l'istesso S. Dottore dice: *Amor Dei est infundens, & creãs bonitatem in rebus*. Ama Iddio le creature nell'ordine naturale, e col suo amor potente gli dà le perfettioni naturali, così quando ama la creatura intellettuale nell'ordine sopranaturale gli communica doni sopranaturali, perfettioni diuine, per cui l'anima resta interiormente abbellita, e proportionato oggetto dell'amor Diuino; e questa interior perfettione è la gratia habituale, e santificante, che rende l'huomo à Dio grato, e diletto. Ella non è sostanza, ma vna qualità permanente, & habituale, che resiede nell'anima, e la rende potente ad esercitarsi con prontezza, e soauità nell'operationi meritorie di vita eterna. Di sua natura esigge di star per lungo tempo nel soggetto in cui si ritroua, perche hà le sue cause stabili, e ferme, ma perche nello stato della nostra vita non stà nel suo centro, e stato connaturale come è nella patria, inamissibile, e incorruttibile, però da noi si perde per ogni peccato mortale. E' vna qualità, & habito sopranaturale, che solleuandoci sopra l'ordine naturale ci fà participare delle perfettioni di Dio quanto può capire in creata natura, e ce le rende in vn certo modo connaturali. E' di tanto vigore, che in noi inserita ci fà rinascere, e viuere colla vita di Dio, onde participiamo della sua natura, e diueniamo figli nobilissimi del Rè de' Cieli; così ne-

stesero le scritture autentiche vn Rè Profeta: *Ego dixi Dijs estis, & filij Excelsi omnes*; *psal.* 81. E'l Segretario di Christo: *Ex Deo nati sunt*; *Ioan.* 1. Et Agostino li spiega, non per natural generatione, come nasce sin dall'eternità il Diuin Verbo dall'eterno Padre, ma in vigore di gratia adottante; *si filij Dei facti sumus, & Dij facti sumus, sed hoc gratiæ est adoptantis, non naturæ generantis.*

Nè ci pensiamo, che la participatione della Diuina natura, che in noi si fà per la gratia, sia sol morale consistente in vna conuenienza con Dio nella rettitudine, e santità de' costumi, ma è ancor fisica, perche la gratia, che da Giouanne Apostolo si chiama, *semen Dei*, in noi radicata, è vna forma fisica, e sopranaturale, onde con fisica participatione ci rende participanti della natura Diuina, e figli adottiui dell'eterno Padre; non può chiamarsi vero figlio, chi non hà in se la natura del Padre, da cui come da radice ne risulta la rettitudine morale, e la santità dell'operationi. E perche la natura è la radice delle sue proprietà, e doue quella è, queste ancor vi sono; se per la gratia participiamo la natura Diuina, con essa ci si communicano ancor tutte l'altre Diuine perfettioni non come à Dio conuengono, ma in quel modo che possono participarsi da natura creata. La gratia seco porta, e ci fà parte dell'immutabilità Diuina non in questa vita, in cui è in vn stato imperfetto, & imperfettamente da noi si possiede, ma nello stato della Beatitudine, in cui come in proprio centro, e connatural suo stato si ritroua, doue da essa nasce il lume della

glo-

gloria, e per mezzo di questo nella nostra mente produce la visione beata, in cui s'vniscono immutabilmente l'anime nostre à Dio, e restano in perfetta satietà le nostre potenze; e però la gratia che goderemo nella patria, e si chiama consumata, nel suo intrinseco è incorruttibile, e dureuole à misura d'eternità participata dall'essential eternità di Dio. Ci fà godere dell' infinità di Dio, perche ci fà meritare vn premio infinito, e ci dà potere di sodisfare per il peccato, che come offesa di Dio è infinito. Fà participare dell'onnipotenza di Dio, come sperimentano i Santi, à i cui cenni tutta la natura è ossequiosa, & obediente, e cede alle sue giurisdittioni, quando loro adoprano la gratia; onde l'Apostolo dicea; *omnia possum in eo, qui me confortat*. Così di tutte l'altre proprietà, e dominio di Dio ce ne dà l'inuestitura, e'l possesso la Diuina gratia.

Ma il più specioso, che in noi produce la gratia è il regenerarci à Dio, è il solleuarci dalla nostra vita temporale, che si misura à momenti, e farci nascere con spirituale, e sopranaturale generatione per viuere eternamente vniti ad vn principio eterno, cõ cui viue l'istesso Iddio, che è la sua Diuina natura; onde definisce così della gratia il Concilio Tridentino: *Nostra iustificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei; sess. 6. cap. 4.* Ella ci fà participare della natura Diuina, onde siamo generati à Dio, e diueniamo suoi figli adottiui, come nella natural generatione l'vn nasce dell'altro figlio, perche gli vien da quello com-

municata la sua natura, e conforme la natura che si riceue dal generante è la vita radicale per cui viuiam nell'ordine naturale, così se la gratia è la participatione della Diuina natura, in essa riceuiamo il radicale principio del nostro viuere sopranaturale, e da essa come proprietà necessaria ne risulta in noi la carità, per cui restiamo à Dio vniti con vincolo d'amore. Siche il generante in questa spirituale, e sopranaturale generatione è Iddio, noi i geniti, e'l formal termine della generatione è la gratia, che è il fondamento, oue si fonda la relatione della nostra filiatione adottiua, per cui ci riferiamo à Dio come nostro Padre; e perche da Teologi, e Giuristi si definisce l'adottione; *Gratuita assumptio personę extraneæ ad alterius hæreditatem*; noi per il basso lignaggio della natura humana siam persone estranee à Dio, e niuna ragione habbiamo alla sua hereditá, che è la Beatitudine, in vigor della gratia che à noi gratiosamente ci si dona, l'acquistiamo.

Dal sudetto si raccoglie, che la filiatione adottiua di Dio, e sopranaturale si fà in diuersa guisa dall'adottiua, e naturale, che s'esercita fra gl'huomini; questa consiste nell'estrinseca accettatione dell'vn dall'altro alla sua hereditá; onde niuna cosa intrinseca ne vien nell'adottato; ma la Diuina s'eseguisce ancor coll'infusione della gratia, che è vn'intrinseca forma, che rende l'anima bella, e gradeuole à gl'occhi di Dio, onde ne resta innamorato, e la destina herede de'suoi beni; ma con qualche differenza fra l'anime reprobe, e predestinate; quelle mentre sono in gratia

di

di Dio, sono ancor sue figlie adottiue, e per la presente giustitia destinate alla gloria, ma finalmente per loro colpa, & ingratitudine ne resteranno dishereditate; l'anime predestinate mentre sono in stato di peccato mortale sono priuate dell'adottione di Dio, e cadono dalle ragioni all'heredità beata, perche perderono la gratia, in cui si fondaua la filiatione Diuina, ma finalmente colla penitenza la riacquisteranno, & haueranno di nuouo l'inuestitura del patrimonio eterno, e la morte perche gli sortirà in quel buon stato, otterranno in fatti le ricchezze promesse.

Non è l'istesso gratia, e carità, perche come dice S. Tomaso: *sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturæ, & eius motus, vel operatio; ita & in gratuitis est aliud gratia à charitate, & cœteris virtutibus. q. 27. de verit. art. 2.* Quattro cose distinte realmente si ritrouano in ogn'ente creato, la sostanza, ò natura, il suo fine, l'inclinatione à tal fine, e'l moto al medemo. Così nell'ordine sopranaturale, la gratia è la natura, la visione beatifica è il fine, la carità è l'inclinatione, e l'operationi virtuose sono il moto con cui si giunge al fine. Si che dalla gratia, come da radice per cui viuiamo spiritualmente in Dio, ne nascono e la carità, e tutte l'altre virtù infuse, onde queste son da quella distinte realmente come proprietà dall'essenza, come effetti dalla lor causa, come principij prossimi operatiui dal radicale, e remoto. Nè percio deue dirsi otiosa la gratia, come ancor non deue dirsi otiosa l'anima, benche immediatamente non operi; ella dà il vi-

gore, e l'influsso alle sue potenze, onde da queste nascono l'operationi vitali, e però ella opera, ma per mezzo di queste; così la gratia, che nella vita sopranaturale tiene il luogo dell'anima non deue dirsi inutile, & otiosa, perche da essa la carità, e le virtù nascono vigorose, e potenti à far attioni sopranaturali, e Diuine.

Da quì ne nasce, che la gratia immediatamente risiede nella sostanza dell'anima, non nella volontà, perche la gratia come principio radicale non è immediatamente operatiua, e però s'vnisce coll'anima, che immediatamente non opera, ma sol per mezzo delle sue potenze; & ottimamente il proua S. Tomaso: *per gratiam regeneramur in filios Dei; sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias, ergo gratia per prius est in essetia animæ, quam in potentiis. hìc art.* 4. Gl'effetti formali di questa pretiosa forma della gratia non nelle potenze, ma sol nell'anima si producono; ella communicata dà l'essere, e la vita sopranaturale, e rende il suo soggetto gradeuole à Dio, e l'anima è il principio radicale della vita, & è il soggetto immediato del peccato originale, dalle cui sozzure per la gratia habituale si purifica, e diuiene bella à gl'occhi di Dio.

Conosciuta l'essenza della gratia, consideriamne ancora la sua diuisione, e le specie. La prima diuisione è nella gratia interna, & esterna; l'interna à noi s'vnisce, e risiede ò nell'anima, ò nelle sue potenze, & à questo genere di gratia appartengono la gratia santificante, le

virtù

virtù morali infuse, i doni dello Spirito Santo, e le motioni della gratia ausiliante. L'esterna è fuor di noi, e muoue la nostra mente à conoscere, & amar cose Diuine, e sono le cause, i mezzi, e gl'oggetti, che si ci propongono, come la predicatione della Diuina parola, gl'esempij di Christo, e de' suoi Santi, la lettione di cose sagre, l'occasioni da Dio offerteci per operar bène, le commodità di peccare tolteci dalla Diuina misericordia, & ogn'altro effetto ordinato dalla Diuina Prouidenza alla nostra salute. Hora noi parliamo della gratia interna, che si diuide nella gratia, che ci fà grati, e c'vnisce à Dio; e nella gratia gratiosamente, ò spontaneamente da Dio concessa; onde la prima da Teologi si chiama gratia *gratum faciens*, e la seconda, *gratis data*. La differenza è che la gratia, *gratum faciens*, è ordinata al proprio bene di chi la riceue, perche lo santifica, e lo rende amico di Dio; e la gratia *gratis data*, è ordinata all'altrui vtilità, e salute, onde può ritrouarsi anche ne' peccatori, perche di questi Dio può seruirsi all'altrui conuersione.

Noue gratie, *gratis datæ*, ne numera l'Apostolo: *Diuisiones gratiarum sunt; alij per Spiritum datur sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alii gratia sanitatum, alii operatiô virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum. 1. ad Corinth. 12.* Queste gratie ancor sono doni sopranaturali, perche sono ordinate all'vtilità spirituale del prossimo; e di queste le più perfette suole Iddio conceder-

le à suoi più cari, e parte ne dà ancora à peccatori non per propria vtilità, per l'altrui bene; Caifasso profetò di Christo, che hauea à redimere il Mondo colla sua morte; *expedit vt vnus homo moriatur, ne tota gens pereat.* Balaam era idolatra, & ancor profeta; le Sibille ancor furono dotate di merauigliosa profetia. Mà quel che deue stimarsi, è la gratia che ci rende amici di Dio, & à lui per carità ci congiunge; onde l'Apostolo parlando della carità, doppo hauer numerato le gratie, *gratis datas,* disse: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; 1. *ad Corinth.* 12. *Charitas numquam excidit; siue prophetiæ euacuabuntur, siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur. cap.* 13.

Si diuide anche la gratia nell'operante, e cooperante; è punto di fede registrato dall'Apostolo; egli dice della gratia operante: *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere; ad Philipp.* 2. e della cooperante; *non ego, sed gratia Dei mecum*; 1. *ad Corinth.* 15. Ne parla il Concilio Arausicano: *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atq; nobiscum vt operemur operatur. Can.* 9. L'humana volontà nella caduta d'Adamo cadde inferma; onde indebolita non può stendere vn passo nella via di salute, se Iddio non la solleua, e gli dà forza colla sua gratia operante, e se non l'accompagna colla gratia cooperante sino al fine delle sante operationi. E quando anche il nostro antico Padre non ci hauesse lasciati heredi delle sue sciagure, e colla sua continuata innocenza hauesse à se, & à noi conseruata la giustitia originale, non restaua l'huomo creatura dependente in tutto, e specialmente nel-

nell'opere sopranaturali da Dio, che è causa vniuersalissima non sol del nostro essere, ma anche concorre à tutte le funtioni delle nostre potenze operatiue? Rispetto alla gratia operante la nostra volontà è puramente passina, perche sol la riceue, e con quella da Dio è mossa, e spinta all'operatione, ma colla gratia cooperante la volontà è mossa, e si muoue, perche l'operatione non sol vien cagionata da Dio cooperante, ma ancor nasce dalla volontà consensiente, onde Agostino dice: *Deus vt velimus sine nobis operatur; cum autem volumus, nobiscum cooperatur. de gratia, & lib. arb. c. 17.*

Per i varij effetti, che in noi opera la gratia, questa hà tre altre diuisioni. Primo si diuide in preueniente, e susseguente, delle quali così parla Agostino; *Vtrumque legitur in sacris eloquiis: & misericordia eius praeueniet me; & misericordia eius subsequetur me; nolentem praeuenit vt velit, volentem subsequitur ne frustra velit. in Enchir. c. 32.* Quando l'huomo si ritroua macchiato di colpa mortale, da se non può liberarsi dal suo infelice stato, se Iddio non lo soccorre colla sua gratia preueniente, che così si chiama, perche con essa Iddio preuiene la nostra deliberatione, e consenso, onde senza di noi egli maneggia i negotij di nostra salute. Così ancor quando Iddio vuol da giusti operationi virtuose, colla gratia preueniente gli spinge, & à quelle gli muoue prima che comincino le funtioni del loro libero arbitrio. Questa gratia preueniente ancor si chiama eccitante, perche il peccatore par che sia oppresso da vn pericoloso letargo, ò il giusto addormen-

men-

mentato nella negligenza di ben operare, e Dio colla sua gratia gli sueglia; onde disse l'Apostolo: *Surge qui dormis, & exurge à mortuis, & illuminabit te Christus*; *ad Ephes.* 5. Ma perche la volontà benche mossa, e suegliata ancor non può operare, Dio colla sua gratia susseguente compisce i suoi primi fauori, e fà che il peccator si penta, e'l giusto imprenda operationi virtuose. Conuiene con questa diuisione l'altra insinuata dal Concilio Tridentino nella gratia eccitante, & adiuuante. *Per Dei excitantem, atque adiuuantem gratiam ad iustificationem disponimur. Sess.* 6. *cap.* 6. L'vltima, e la piu celebre diuisione della gratia, è nella sufficiente, & efficace, la prima dà il poter fare, e la seconda anche l'effetto; negotio di grandi controuersie fra Teologi.

Solo Iddio è causa principale produttiua della gratia santificante, e niuna creatura puo esser tale, ne anche Christo, come huomo, perche è solo, e proprio di Dio mondare l'anime dal peccato, e farle giuste, il che si fà per mezzo della gratia santificante. Si legge in Giob. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es. cap.* 14. E in Isaia. *Ego sum, ego sum ipse qui deleo iniquitates. c.* 43. L'Apostolo dice. *Deus est qui iustificat. ad Rom.* 8. Nell'infusione della gratia siamo fatti figli adottiui di Dio, e Dio sol ci addotta in suoi figli, e ci dichiara heredi de'suoi beni; e l'adottione diuina à differenza dell'humana, dice S. Tomaso, è che quella si fà per vn'intrinseca mutatione dell'addottato per mezzo della gratia, e questa per un'estrinseca accettatione

del

del Padre adottante alla ſua heredità. *Hoc autem plus habet adoptatio diuina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hereditatem celeſtem percipiendam, homo vero non facit idoneum cum quem adoptat, ſed potius eum iam idoneum eligit adoptando. 3. p. q. 23. art. 1.* E Dio ſol può mutare l'interno dell'anima, e della ſua volontà; ſono fori queſti in cui ſol n'hà iuriſditione Iddio; ſono porte, come ſi legge in Ezecchiele, in cui ſolo Iddio puo entrare, e chiuſe ad ogn'altro. *Porta hæc clauſa erit, & vir non tranſibit per eã; quoniam Dominus Deus Iſrael ingreſſus eſt per eam. cap. 44.* La gratia ci ſolleua alla participatione della diuina natura, e Dio ſol puo communicarci la ſua natura. Onde ne anche Chriſto, come huomo può eſſer cauſa principal della gratia, ma perche la ſua humanità era dignificata colla perſonalità diuina, però come dice l'Angelico in riguardo di tanta eminenza, è come vn organo, e iſtromẽto di cui la Diuinità ſi ſerue per produrre in noi la gratia. *Humanitas Chriſti eſt ſicut quoddam organum Diuinitatis eius; & ideo non cauſat gratiam propria virtute, ſed ut inſtrumentum, virtute Diuinitatis adiunctæ. hic art. 1.* E però nota Agoſtino, che Chriſto nel promettere à gli Apoſtoli lo Spirito Santo che è compagno indiuiſibile della gratia, e chi queſta produce come cauſa principale; dà anche lo Spirito Santo, parlò come Iddio, quando diſſe; *ſi autem abiero, mittam illum ad vos; Ion. 16.* e come huomo, quando diſſe, *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis. Ioan. 14.* Onde dimoſtrò che come Iddio

daua

daua per propria virtù lo Spirito Santo, e come huomo potea darlo per mezzo delle sue preghiere. Quelche s'è detto della produttione della gratia, si deue intendere ancora dell'infusione delle virtù morali; queste quando s'infondono sono proprietà che vanno annesse alla gratia, e chi di questa non può esser causa principale, ne anche può esser di quello.

La gratia santificante quando da Dio s'infonde nell'anima non si crea, ma si educe dalla potenza obedientiale dell'anima. Si crea vna cosa quando dal nulla di se stessa viene all'essere, e non presuppone il suo soggetto; si educe, quando benche cosa spirituale, se gli dà l'essere con dependenza dal soggetto; la gratia è un accidente sopranaturale, che suppone il suo soggetto che è l'anima, in cui da Dio si produce, e in quella si sostenta, e mantiene, e però anche se gli dà l'essere con dependenza dall'anima; conditioni concernenti all'eduttione, e contrarie alla forza della creatione, che nulla suppone della cosa creata, e ne anche il soggetto. L'anima nostra si crea, e non si educe dal nostro corpo, perche Iddio independentemente da quello gli dà l'essere, e benche di esso sia forma, che gli dà vita, pur senza di quello si mantiene, e separata si conserua, come sostanza perfetta, e nella propria sossistenza, e però nel- nella separatione dal suo corpo anche si ritroua come nel suo stato connatura le. E benche Iddio con potenza straordinaria potrebbe produrre la gratia senza dependenza dall'anima, e così sarebbe creata, non edotta, e anche mantenerla nel suo essere accidentale senza di quel-

la,

la,come mantiene nel Sagramento dell'Eucaristia accidenti senza appoggio di soggetto,ma tal stato alla gratia non sarebbe connaturale, e come esigge la sua natura accidentale, sarebbe miracoloso,e preternaturale; onde se s'attende alla connaturale produttione della gratia, dalla raggione sudetta,si deue dir che sia eduttione, non creatione, qual non è attione accomodata alle conditioni naturali della gratia,perche come accidente non è sussistente,depende nell'essere,e nel prodursi dal suo soggetto. Di tutto cio è segno euidente, che quando la gratia si perde per il peccato, e suanisce nel suo essere, non può dirsi annichilata, ma sol corrotta restando di essa almeno il soggetto, perche l'annientatione è correlatiua alla creatione.

Si deue notar in quel che habbiam detto,che la gratia si educe dalla potenza obediential dell'anima, non dalla sua potenza naturale, perche l'attione produttiua della gratia non nasce da vn' agente naturale, ma è sopranaturale,e viene sol da Dio come autor sopranaturale; l'entità della gratia è sopranaturale, e però ricerca dell'istessa conditione la sua causa, onde s'educe dalla potenza obedientiale dell' anima,non dalla sua potenza naturale;e queste due potenze passiue si differiscono così, che l'istessa entità creata per la potenza passiua naturale guarda vn'agēte dell'istessa conditione,da cui puo riceuere vn'effetto d' ordine naturale;e per la potenza passiua obedientiale guarda vn agente sopranaturale, à cui professa vn'esatta obedienza à riceuere effetti sopranaturali, e seruirgli come istromēto per funtioni,

che

che si solleuano sopra l'ordine della natura.

Per riceuer da Dio la nobilissima forma della gratia, che ci dà vita sopranaturale con participatione della diuina natura, in noi si esiggono le dispositioni, e in ciò l ordine sopranaturale conuiene colla natura, che non introduce le sue forme ne' soggetti senza i preparamenti delle dispositioni; non si genera il fuoco se pria la materia non si dispone col calore; s' infonde l'anima nel corpo, quando questo è perfettamente organizzato; così anche le pretiose forme sopranaturali non s'introducono ne loro soggetti senza gl'apparati delle dispositioni. Ma gl'adulti si dispongono à riceuer la gratia santificante diuersamente da gl'infanti; eglino si rendono soggetti disposti à riceuer la gratia con i moti del loro libero arbitrio soccorso dalla gratia eccitante. Dio chiama l'huomo ad accostarsi à se perche vuol mondarlo da i peccati colla sua gratia, & egli si muoue liberamente à riceuerla. *Disponuntur autem*, definisce il Tridentino, *ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, atque adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere mouentur in Deum; sess. 6. cap.* 6. Dio, dice Agostino, che ti creò senza te, non ti giustifica senza te, senza il tuo volere. *Qui creauit te sine te, non te iustificabit sine te. Fecit nescientem, iustificat volentem.* Dio opera nelle sue creature con mirabile soauità, accordando l'efficacia del suo operare colla conditione, e natura di ciascuno, onde quando tira l' huomo adulto dal peccato alla santità, à i doni della sua gratia, insiememente il moue à voler liberamente passar dal suo infelice stato alla

gra-

gratia,e così à questa lo rende soggetto disposto,e preparato secondo la conditione della sua libertà. E queste dispositioni per la gratia santificante, & habituale sono effetto della gratia attuale,con cui Iddio ci muoue à far vn' atto di contritione,o di carità per cui ci disponiamo à riceuer la gratia habituale, e santificante.

Tutto ciò è certo di fede;il dubio è,se queste dispositioni che ricercansi in noi precedenti all'infusione della gratia siano fisiche ò morali, sian tali di sua natura,o per diuina institutione. Sono fisiche, e tali di natura sua,dice S.Tomaso, perche alle morali dispositioni non sempre, e infallibilmente siegue l'effetto, ma disposta l'anima da gl'atti di contritione, e della carità infallibilmente s'infonde la gratia, che ha con quelle necessaria connessione, onde bisogna stimar che siano di sua natura, e fisiche dispositioni alla gratia santificante.

Gl'infanti ancor si dispongono alla gratia santificante,che riceuono per mezzo del battesimo,perche come dice S.Tomaso, ad ogni forma che s'introduce nella materia, questa deue ritrouarsi disposta, e preparata. *Preesigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita.hic art.2.* E con maggior raggione quando la forma eccede, e si solleua sopra la natura del soggetto, come è la gratia santificante rispetto alle nostre anime, e ancor macchiate di colpa; e quando la forma è perfetta, & è la prima,e'l fine inteso, & vltimo termine della generatione ò naturale, o spirituale; onde perche nella generatione natu-

turale non gl'accidenti, ma sol la forma sostantiale è l'vltimo termine, e'l primo intento, per questa, e non per quelli s'esiggono le dispositioni. Così nell'ordine sopranaturale; perche la diuina essenza nell'essere intelligibile è la forma vltima, e principal che s'intende, e non il lume della gloria, che solo è vna forma ordinata alla visione beata, però per questa si ricerca nell'intelletto la dispositione del lume della gloria, e non si ricerca altra dispositione per riceuere il lume della gloria, che ancora è forma sopranaturale, ma à riceuerlo basta nell'intelletto la potenza obediētiale passiua, per cui da Dio ogni creatura puo solleuarsi à cose sopranaturali. Così ancora per riceuere la gratia attuale, che è vna forma uiale, che serue sol per aiutar l'huomo à disporsi per la gratia santificante, & habituale, e poi cessa, nō s'esigge per essa altra dispositione, come s'esigge per la forma perfetta, e primo intesa della gratia santificāte; siche à riceuer la gratia ancor gl'infanti hanno bisogno di dispositione, ma non come gl'adulti che à quella si dispongono con proprii atti, e con i moti del libero arbitrio, perche eglino non ancor sono in vso della raggione, e nō possono esercitarsi nelle funtioni delle potenze, e libertà. Per loro altre dispositioni á riceuer la gratia non vi sono che le virtù infuse teologiche, e morali, che sono gl'habiti virtuosi, onde gl'adulti si dispongono alla gratia, e per gl'habiti, e per i proprij atti, e gl'infanti che di atti non sono capaci, sol per gl'habiti si dispongono; e benche le virtù siano proprietà che risultano dalla gratia, e come tali ad essa seguono, e però non han-

hanno raggione di dispositione, e d'apparato; ma perche la gratia senza di esse non s' introduce nell'anima, ne può sussistere, e durare, e con esse è nel suo stato connaturale, e perfetto, però sotto questo titolo sono preparationi, e precedono la gratia se non con priorità di tẽpo, almen con anteriorità di natura, che è l'istesso, che la gratia per esser nell'anima dipende dalla compagnia delle virtù; e questa anteriorità da filosofi si dice essere nel genere di causa materiale dispositiua.

Niuno al Mondo può esser certo con certezza di fede essere in gratia di Dio senza special riuelatione diuina. Nelle sagre scritture si legge, *Nescit homo vtrum amore, vel odio dignus sit. cap. 9. Eccles.* L'amor corrisponde alla gratia, l'odio al peccato. S. Bernardo al legger questa sentenza dello Spirito Santo tutto tremò per timore, e la chiama terribile, e che toglie dal nostro interno ogni pace, e c'introduce il spauento, *Terribilis est locus iste, & totius exspers quietis; totus inhorrui, si quando in eum raptus sum; illam apud me replicans cum tremore sententiam; Quis scit, si est dignus amore, an odio?* L'Apostolo, le cui parole sono oracoli di fede, dice. *Neque meipsum iudico; nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum; qui autem iudicat me Dominus est,* 1. *ad Corinth*, 4. S. Tomaso spiega la sentenza, e dice che all'Apostolo non rimordeua la coscienza di peccato mortale, ma che non per questo, si stimaua per sicuro, e si tenea per giusto, perche potea esser, che in lui fosser peccati nascosti. *Nihil mihi conscius sum, idest non habeo conscientiam*

tiam peccati mortalis; sed non in hoc iustificatus sum, idest non sufficit ad hoc ut me iustum pronuntiem; quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro, secundum illud Psalmi 18. *delicta quis intelligit?* Siche è punto di fede non saper di certo se noi stiamo in gratia di Dio, se egli che il conosce nol riuela, e l'ha riuelato solo ad alcuni santi per rallegrargli, come dice S. Tomaso, e acciò prendesser forza à proseguire il bene incominciato, e sostener con patienza i mali di questa vita; *vt securitatis gaudium in hac vita in eis incipiat, & confidentius, & fortius magnifica opera prosequantur, & mala præsentis vitæ sustineant. hic art.* 5. Ad altri nol riuela, acciò, come dice S. Gregorio, la sicurezza non sia cagione di negligenza; *quia securitas negligentiam parit.*

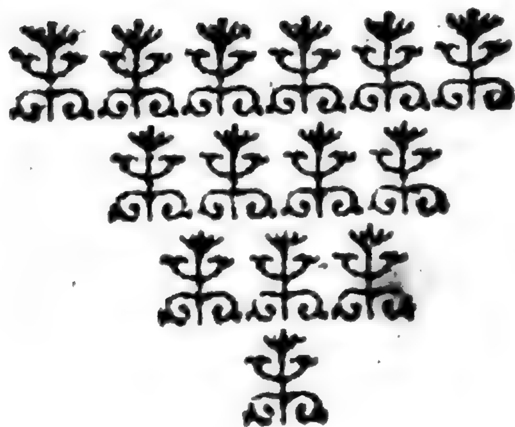
Non solo certezza di fede, ma ne anche possiano hauer certezza teologica d'essere in gratia di Dio, perche la certezza teologica è fondata in una verità, che virtualmente si contiene in vna propositione riuelata da Dio, e propostaci dalla Chiesa, e questo fondamento, ne anche l'habbiamo per conoscere in noi la diuina gratia; perche le propositioni di questa materia da Dio riuelateci sono conditionali, cioè che Iddio promette la sua gratia, e'l perdono à peccatori con conditione d'vna vera, e sincera penitenza, e niuno è certo d'effettuarla in tal guisa, che venghi da Dio approuata per legitima, e verace, perche puo esser difettuosa almen per il motiuo, che deue esser sopranaturale, come si ricerca da vna vera contritione, o attritione, e potrebbe essere che fusse motiuo

na

naturale, e però alle volte, come dice Gregorio la nostra mente resta ingannata per vna conuenienza che hanno l'operationi naturali con quelle della gratia; e si è così con noi inuiscerata la malitia, e così vitiato l'amor proprio, che par cerchiamo Iddio, e in realtà cerchiam noi stessi, anche nel cimentarsi colla morte per morir martiri, e perche vi potrebbe essere vn' occulto, e vano motiuo, sarebbe apparente il martirio per difetto di degno, e caritatiuo motiuo. Onde dicea Dauide; *ab occultis meis munda me Domine*. E vi potrebbe esser difetto non solo ne'nostri interni atti, ma anche dalla parte de'ministri de i sagramenti, che potrebbe succedere non hauere la debita intentione d' applicarci l'efficacia de'Sagramenti, o non hauerne la legitima potestà di conferirli.

Benche niuna certezza ne anche morale possiamo hauere d'essere in gratia di Dio, vi sono però alcuni segni, da cui possiamo arguirlo, e così hauerne vna cognitione conietturale, perche se Iddio vuol che i Giusti viuano in timore per l'incertezza della loro bontà, acciò nõ si diano all'otiosità, e tralascino la penitenza, e cõ humiltà traffichino la loro salute colle sante operationi, non comporta però l'animo di quell'amorosissimo Padre di vedere i suoi più cari angustiati, e afflitti per il timore della sua disgratia, onde gli communica alcune interne consolationi, e gli rauuiua la speranza, dal che possono arguire d'essergli in gratia. Quel diuoto affetto verso Iddio, il dispreggio delle cose temporanee per posseder solamente lui, vn cuore tutto à Dio riuolto, vn auidità

di sentir parlar delle cose diuine, le dispiacenze dell'offese di Dio ancor minime, e 'l farne rigorosa la penitenza, il non cadere ne' peccati mortali, sono tutti segni, che l'anima che s'esercita in queste sante operationi sia santificata dalla gratia, e che Iddio vi habita come in gradita stanza. Così parla l'Angelico de i segni della presenza della diuina gratia: *Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas; & in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis: secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. 2. Vincenti dabo mãna absconditum, quod nemo nouit nisi qui accipit, quia scilicet ille qui accipit gratiam, per quandam experientiam dulcedinis nouit, quam non experitur ille qui non accipit. hic art. 5.*



CA-

CAPO XI.

La Giustificatione del Peccatore.

RESta estatica la nostra mente, quando considera i prodigij dell'Onnipotenza nella creatione dell' Vniuerso. A i semplici comandi di Dio sbuccarono dall'ombre del nulla quante creature hora popolano il Mondo,e arricchiscono la natura; e huomini che dominassero la terra; e Cieli d' incomprensibile altezza, e vastità; e pianeti, che fussero i doppieri della luce, e i dispensieri di fauorevoli influenze; e stelle che ricamassero le sfere;& elementi che nutrissero i viuenti; e piãte che prouedessero di saporose vettouaglie l'humana generatione; e mare che fusse patria dell'innumerabile famiglia de pesci, e seruisse ad hauer commercio, e communicatione con popoli stranieri; tutti stupendi spettacoli per trattenere incantate in estasi di stupore le nostre considerationi. Ma c'auisa Agostino à nõ stimare il maggiore miracolo dell'Onnipotenza la creatione di si bell'Vniuerso, perche la gratia nella perfettione auanza di gran lunga le più perfette creature. *Dei gratia non solum omnia sydera, & omnes cœlos, verum etiam omnes Angelos supergreditur.* Basta dir che tutto quanto si vede creato da Dio è ristretto fra termini di ben naturale; e la gratia è vn dono sopranaturale, vn gemma la più pretiosa riseruata ne' più ricchi erarii dell'Onnipotente,e à noi si concede per apparentare con Dio.

teneano che non si distruggessero, e abolissero le macchie de peccati, ma si giustificassero i peccatori sol perche i lor peccati più non se gl' imputassero, perche restano nascosti sotto la giustitia di Christo, i cui meriti sono nostro patrimonio. Ma questa remissione de peccati sarebbe fittitia, e non propria, perche realmente l'anima restarebbe sporcata dalle macchie de peccati, e però anche in odio à Dio, contra le testimonianze della nostra fede espresse nel simbolo, *credo unum baptisma in remissionem peccatorum*. Bisogna dunque tenere come articolo di fede, che realmente ci si perdonano le nostre colpe, e quando colle sorgenti della penitenza ci lauiamo dalle nostre sozzure, queste più in noi non restano, ma affatto suaniscono alla presenza della gratia, e restiamo mondati, come se mai in noi fosser state macchie; e tutto ciò per la gratia, che ci viene concessa per i meriti di Christo, come definisce il Concilio Tridentino. *Si quis dixerit peccatum originale non vere tolli per gratiam Christi, sed tantum radi, & non amplius imputari, anathema sit. sess. 5.* E benche ne Salmi si legga, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & tecta sunt peccata: Beatus vir cui non imputauit Dominus peccatum Psal. 31.* Questo occultarsi de' peccati, e à noi più non imputarsi, e l'istesso che in noi più non vi siano, e che per una penitenza adequata piu non ci s'imputano, ne meriteuoli d' altra pena che esigge da ogni peccato la diuina Giustitia.

Quindi è che il peccatore per la sua penitenza resta giustificato, e santificato non per

la santità, e giustitia di Dio, o di Christo à noi imputata, ma per l'interna santità, per cui è rinouato, e mondato da peccati; è articolo di fede definito dal Concilio Tridentino. *Vnica formalis causa iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati, renouamur spiritu mentis nostræ, & non solum reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus, iustitiã in nobis recipientes. Sess. 6. c. 7.* Escõmunica, chi dice, che l'huomini si giustificano per la sola giustitia di Cristo imputatagli, esclusa la gratia, e la Carità, che sono nostre interne perfettioni. *Si quis dixerit homines iustificari sola imputatione iustitiæ Christi, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorũ per Spiritũ Sanctũ diffundatur; atque illis inhereat, anathema sit. can.* 11. La santità, e giustitia di Christo è la causa efficiente, e meritoria della nostra santificatione, ma fuor della causa efficiente è necessaria ancor la causa formale, & interna per nobilitare vn soggetto, onde la nostra giustitia è la forma interna, che ci giustifica, & è effetto della giustitia di Dio, o di Christo che è estrinseca. Come ãcor chiamamo Christo nostra vita non in senso formale, ma causale, non che dalla sua vita restiam rauuiuati à Dio, ma che viuiam colla nostra interna vita che è effetto meritato dalla vita di Christo; da nostri genitori riceuiamo la vita naturale, e pur nõ colla lor viuiamo, ma colla nostra.

Tutta la giustificatione del peccatore viene originata dalla gratia come causa formale; ella quando da Dio s'infonde nell'anima, la monda della macchia contratta dal peccato,

por-

perche essendo participatione della santità, e natura diuina, e conforme à questa ripugna il peccato, doue quella risiede scaccia ogn'impurità di colpa; e'l toglie ancor dall'anima, come offesa, e ingiuria di Dio, perche se per la gratia diuentiamo amici, e grati à Dio, egli al vederci abelliti dalla gratia, e mondati dalle nostre impurità, non trouando in noi motiui d'odio, ci rimette ogn'ingiuria, & offesa, che l'habbiam fatto, e resta con noi riconciliato, come se mai l'haueſſimo offeso; e fuor dell'infusione della gratia per la rimiſſione del peccato altro di più non si ricerca, & è superfluo quelche alcuni dottori dicono che oltre il beneficio della gratia alla giustificatione del peccatore s'esigge di più l'estrinseco fauore di Dio, che rimetta le sue offese; tutto fa la gratia perche di sua natura, e non per il fauor di Dio ci purifica, e ci riconcilia con lui. Ella così esce dalle mani di Dio, con questo vigor ce l'infonde, che produchi in noi tutto il negotio della nostra giustificatione, onde Iddio altro non ha che fare per santificarci.

Fuor della gratia habituale niun'altro mezzo hà forza di giustificare, come causa formale; gl'atti di contritione, o di carità non giustificano il peccatore, ma sol lo dispongono alla giustificatione. Tutto ciò si caua del Cōcilio Tridentino, *Contritionis motū preparare ad remiſſionem peccatorum, si coniunctus sit cum fiducia diuinæ misericordiæ. seſſ. 14. cap. 4. Si quis dixerit sine præueniente Spiritus Sancti inspiratione, atque eius adiuitorio, hominem credere, sperare, aut pænitere posse, sicut opertet, ut*

ei

giustificationis gratia infundatur, anathema sit. *sess.6.can.3.* Se gl'atti di contritione, o carità dispongono alla giustificatione, sono da quella distinti, onde per lor natura non han vigore di giustificare il peccatore, e renderlo à Dio riconciliato, ma tutto si riserua alla gratia, che terminate le dispositioni, come forma giustificãte s'infonde nell'anima del peccatore, e si compisce la prodigiosa funtione della mutatione dell'anima peccatrice in santa, e giustificata.

Quindi si caua che ne anche la diuina potenza puo inuentare altro modo di giustificare il peccatore senza la gratia habituale, perche il peccato di sua natura è vna macchia dell'anima consistente nella priuatione della gratia habituale, da cui l'anima riceue l'interiore bellezza, e priuata di essa resta come vn'etiope d'inferno; e la priuatione della forma non può togliersi se non per l'istessa forma, ne puo Dio fare altrimente; non puo Iddio toglier la cecità da gl' occhi se non darci la visione, non puo liberar dalla morte, se non per la vita, che è la forma di cui la morte ne è la priuatione; onde l'Angelico dice. *Nullo modo remissio peccatorum sine gratia gratum faciente esse potest. q. 28. de verit. art. 2.* Ne Iddio puo far che per giustificare il peccatore in luogo della gratia habituale sottentrasse vn'atto di contritione, o di carità, perche egli non può dispensare all'impossibile; & è impossibile che vn' effetto formale venghi causato da vna forma, che di sua natura nol può fare, e gl'atte di contritione, e di carità di lor natura sono solo dispositioni, e non

non forma per l'effetto della giustificatione del peccatore; sono atti che passano, e non permenenti, onde non possono esser causa formale della giustificatione, che è permanente, e si cõserua da vna forma di sua essenza ancor permanente, come è la gratia habituale. Ne può Iddio supplire alla mancanza della gratia col solo suo fauore esterno, perche la perfetta giustificatione dice, e la remissione dell'offesa, e'l restar il peccator mondato dalla macchia contratta per il peccato; e benche dato che Iddio potesse senza infonder la gratia rimetter l'offesa, e rilassar la pena douuta, non potrebbe però far col suo estrinseco fauore, che il peccator resti mondato dalla macchia, che consiste nella priuatione della gratia, onde conforme la macchia è interna, dall'interna infusione della gratia deue abolirsi, e'l peccator deue restar interiormente mutato, e passar dall'impurità alla nettezza, che non può farsi senza l'infusione della gratia, che ha per sua natura toglier dall'anime le macchie, e abbellirle, E anche è necessaria la gratia, ne può Dio dispensarui, accio al peccatore sia rimessa l'offesa fatta alla Diuina Maestà, e rilassata la pena; perche non si rimette offesa senza riconciliatione, e che la persona offesa deposto l'odio ami chi l'offese, e à differenza dell'amore humano, che è sterile e solo affettiuo, l'amore diuino come dice l'Angelico è fecondo, e anche effettiuo producendo nell'oggetto la bontà, e la perfettione per amarlo; *Amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus*; onde senza interior mutatione del peccatore, che gli vien dalla gra-

gratia, non se gli può da Dio rimetter l'offesa, e condonar la pena.

Quindi si caua che la gratia habituale ha tanta ripugnanza, e nemicitia col peccato mortale, che ne anche per diuina potenza possono vnirsi in vn'anima. Ne dà la raggione profondamente S. Giouanne Apostolo. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. cap. 3.* La diuina gratia è la semenza che Iddio inserisce nell'anime per propagare in noi la sua diuina natura con generatione spirituale, e farci suoi figliuoli adottiui; la natura diuina per essenza, è l'istessa santità, e purità, e da noi participata per mezzo della gratia santificante porta seco l'istesse perfettioni tutte opposte al peccato, che ha per essenza l'impurità, onde conforme ripugna col peccato la diuina natura, l'istessa ripugnanza ha in noi la natura diuina participata; conforme perche il Sole ha per sua natura l'illuminare, e bandire le tenebre, se alle stelle, e alla Luna communica il suo lume, queste lo riceuono coll'istessa forza di dar lume, che non può far camerata coll'ombre. Doue la morte prende possesso, sloggia la vita, e doue questa ritorna, quella sen fugge; la gratia è il principio radicale dell'operationi sopranaturali, onde è la vita spirituale, e sopranatural dell'anima, conforme questa è la vita del corpo, e però la gratia è caparra di vita eterna; il peccato è la morte spiritual dell'anima, onde dice Agostino; *Sicut expirat corpus, cum animã emittit, ita expirat anima, cum Deum amittit,*

dit; Deus amissus mors animæ, anima emissa, mors corporis. serm. 5. onde conforme ne anche per diuina potẽza possono in vn'istesso conseruarsi assieme morte, e vita corporale, così in vn'istessa anima vnirsi gratia, e peccato, o habituale, o attuale.

Per introdursi vna forma si ricerca vn soggetto preparato colle dispositioni, onde se la gratia santificante è la più perfetta forma che puo nobilitare il nostro spirito, sollevandolo dalle bassezze, e pouertà della natura all'eminenza della participatione della diuina natura, esigge in noi precedenti le dispositioni ancor dell'ordine sopranaturale, frà le quali è necessaria la fede alla giustificatione degl'adulti peccatori, come l'attesta l'Apostolo. *Sine fide impossibile est placere Deo. ad Hebr. 10.* E'l definisce il Concilio Tridentino, parlando de gl'adulti. *Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere mouentur in Deum, credentes vera esse quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt. sess. 6. cap. 6.* Onde Agostino dice, che la casa di Dio, che è la nostra anima si fonda colla fede, s'inalza colla speranza, e si perfettiona colla carità. *Domus Dei fide fundatur, spe erigitur, charitate perficitur. serm. 22.* Il sudetto Concilio però fulmina di scommunica chi dicesse, che la fede necessaria alla giustificatione consiste in vna sola fiducia della diuina misericordia con cui crediamo, e confidiamo che ci si rimettano i peccati per i meriti di Christo, e che questa fiducia basti à giustificarci. *Si quis dixerit fidem iustificantem nihil esse quam fiduciam*

ciam diuinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse qua iustificamur, anathema sit. sess. 6. can. 12. Non basta alla giustificatione del peccatore la fiducia sudetta, ma ancor si ricerca la credenza à tutti i misteri della fede. S'arguisce dal simbolo di S. Atanasio, che doppo hauer numerati tutti i Misteri della nostra fede conclude. *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.* E'l definisce il Concilio di Trento. *Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere mouentur in Deum, credentes vera esse quæ diuinitus reuelata & promissa sunt.*

Ma la fede senza le proprie operationi, dice S. Giacomo Apostolo, è come vn cadauere senza la vita. *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita fides sine operibus mortua est. c. 2.* A che gioua, dice l'istesso Apostolo, acconsentire à misteri della fede, e non ne far l'operationi concernenti? Forse la sola fede puo saluare? attendete bene, che non basta la sola fede à giustificarci, ma si ricercano ancora le buone operationi. *Quid prodest fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Nunquid fides poterit saluare eum. Videtis quoniam ex operibus iustificatur homo, & non ex fide tantum.* Si ricercano dunque alla nostra giustificatione fuor della fede altre nostre buone operationi per cui à quelle ci disponiamo, e sono il timore, la speranza, la contritione, e l'amore; perche se l'huomo di sua volontà per il peccato si partì da Dio, acciò quel-

quello se gli perdoni, per gl'atti della medema vi deue tornare. Alla rimembranza della diuina Giustitia, che punisce i peccati teme il peccatore, e tanto più resta atterrito perche conosce, che ha da far coll'Onnipotenza sdegnata, da cui non può scampare, ma perche quella depone i fulmini, e perdona alla viltà della penitenza, egli ricorre alla sua Clemenza con speranza di conseguir perdono, e dal tribunal della Giustitia s'appella alla Misericordia, e detestando con vna sincera contritione le sue colpe, che l'allontanarono da Dio vi ritorna per la carità, con cui si protesta d'amarlo sopra ogn'altro bene. Così si dispone il peccatore à riceuer la gratia, e giustificarsi fuor del sagramento della penitenza, perche con questo basta vn'atto d'attritione sopranaturale per giustificarsi.

La difficultà sopra questi atti del peccatore con cui si dispone alla gratia è, se deuono essere necessariamente espressi, e formali, o pur basta che siano virtualmente eseritati; è espresso, e formal l'atto quando si fà secondo le formole della sua specie; e virtuale, & implicito, quando in vn'altro atto più perfetto si cōtiene; per esempio, vn dolor, e vna detestatione de'peccati, come offese alla diuina Maestà, che è sommo bene è vn' atto formal di cōtritione, vn atto di carità è virtualmente contrittione, perche quando vn peccatore si protesta d'amar Dio, come sommo bene, implicitamente detesta le sue colpe, come contrarie al sommo bene. Hor la speranza, non è necessario, che preceda espressamen-

mente alla giustificatione del peccatore, perche alle volte questa si compisce ne gl'atti di contritione, e d'amor di Dio, e in questo caso la sperãza s'include nella carità, perche la sperãza guarda Iddio come proprio, e particolar bene dell'amante, e la carità, come sommo, & uniuersal bene, che contiene tutti i beni, onde un'atto di carità con eminenza contiene l'atto di speranza, e quando il peccator si protesta d'amare Iddio, come sõmo bene, insiememente ha speranza, che da tanta Bontà gli sian rimesse le colpe. L'atto della penitenza, che si ricerca precedente alla giustificatione, ordinariamente parlando, deue essere espresso, e distinto dall'atto di carità, perche chi offese Iddio, raggion vuol, che se ne penta, e doglia, e chi violò le raggioni diuine, la giustitia ricerca che dia sodisfatione, e le risarcisca col dolore, e colla penitenza, i di cui atti son distinti dalla carità, onde la Maddalena peccatrice restò giustificata, e ottenne da Christo il perdono non sol perche, *dilexit multum*, ma ancor perche, *lagrymis cœpit rigare pedes Domini*. Ma se parliamo fuor dell'ordinaria regola, e in casi straordinarii, basta alla giustificatione del peccatore la penitenza virtuale, che si contiene nell'atto di carità; come chi doppo vn diligente esame pensa non hauer peccato mortale, con vn'atto di carità si giustifica, e si monda da peccati occulti senza espresso atto di penitenza; o chi subitamente patisce il martirio senza hauer tempo di pensare à suoi peccati, e dolersene, con vn'atto di carità, e dal suo sangue resta mondo, e giustificato. L'atto

di

di carità dispositiuo alla giustificatione fuor del sagramento, è più probabile, che ricercasi espresso, e formale; perche essendo fra gl'atti virtuosi il più perfetto non si può contener virtualmente in altro atto.

Ma se i sudetti atti, che dispongono il peccatore alla giustficatione, e à riceuer la gratia, sono atti vitali, e sopranaturali, e meritorii di vita eterna deuono nascere da vn principio vitale radicale dell'istessa conditione sopranaturale, e questo è la gratia santificante, che nell'ordine sopranaturale è la vita radicale, da cui risultano, come proprietà le virtù sopranaturali, e procedono gl'atti vitali dell' istesso ordine; come nell'ordine naturale l'anima è la sostanza, e però principio radicale della vita intellettuale, da cui risultano, come proprietà le potenze intellettiua, e volitiua, e da queste gli atti intellettiui, e volitiui. E se la gratia santificante è la vita radicale sopranaturale da cui procedono tutti gl' atti vitali sopranaturali; come gl'atti di contritione, e carità, che sono atti vitali sopranaturali, e però da essa procedono, sono ancor dispositioni vltime per riceuer la gratia, perche come dispositioni, che preparano l'anima peccatrice à riceuer la gratia, deuono preceder la gratia; come atti sopranaturali vitali, deuono esser posteriori alla gratia, come à loro principio, e vita radicale, si come gl'atti naturali dell'intelletto, e volontà suppongono auanti di se l'anima, come lor participio radicale, e le potenze come prossimo, e immediato. Alcuni autori per liberarsi da questo difficultoso impaccio

fuor della gratia santificante,& habituale assegnano vn'aiuto attuale, che sia il principio da cui nascono la contritione, e la carità, come precedenti dispositioni per la gratia santificante;qual aiuto attuale, dicono, che si distingue dalla gratia santificante, perche questa è permanente,e resta nell'anima per santificarla, e quello terminata la funtione d'aiutar l'huomo à far atti di contritione, e carità, manca, e suanisce.

Ma con maggior fondamento deue dirsi, che gl'atti di contritione,è carità, che dispongono l'huomo fuor del sagramento alla gustificatione,& infusione della gratia santificante, procedono da questa, come principio radicale, e non operante immediatamente, e dalle virtù,& habiti di penitenza, e carità come principij prossimi, & operatiui; perche quei atti sono vitali,e sopranaturali, onde deuono nascere da vna vita sopranaturale, altrimente non sarebbono dispositioni per vna forma sopranaturale, e questa vita altro non è che la gratia santificante,che ci fa viuere à Dio,& è il principio radicale, che per mezzo degl'habiti virtuosi ad essa congiunti ci fa operar virtuosamente. Come nell'ordine naturale l'anima è il principio vitale radicale, e le sue potenze sono i principii prossimi operatiui dell'attioni vitali spirituali, o corporali. L'aiuto sopranaturale non può esser questa interna vita,perche non è permanente,e in noi durante,ma passa; ne opera per mezzo delle virtù come per principij prossimi, e radicati in vna vita permanente, onde gl'atti di contrittione,

e ca-

e carità, che da tal aiuto transeunte procederebbono, non sarebbono perfettamente atti vitali di vita sopranaturale; e però arguiscono i Teologi, che l'attioni d'vn corpo assunto dall'Angelo, come il parlare, il mangiare, il caminare, non sono vitali, perche non procedono da vn'interna forma, che l'informa, ma da vna virtù passaggiera, che gl'assiste. Ancor gl'atti della fede, e speranza d'vn peccatore vengono da Dio che à quelli il muoue col suo aiuto sopranaturale, che gli lo communica per modo di passaggio, e pur non sono perfettamente vitali, perche vi mancano l'opere, senza le quali è morta la fede, dice S. Giacomo Apostolo; *fides sine operibus mortua est*; onde non basta l'aiuto sopranaturale attuale per render perfettamente vitali d'ordine sopranaturale, come deuono essere, gl'atti di contritione, e carità, ma sol dalla gratia santificante riceuono vitalità perfetta.

Alla difficultà di sopra addotta risponde S. Tomaso. *Ad secundum dicendum, quod dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ, ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrii, naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem. hic art.* 8. Nell'istesso istante il peccatore, e riceue la gratia, e si dispóne à quella con gl'atti di carità, e contritione, e in questo istesso istante s'assegnano priorità, e posteriorità non di tempo, ma di natura, onde gl'atti di carità, e contritione se si considerano come vltime disposition dell'anima à riceuer la

gratia santificante , sono à questa anteriori con precedenza di natura, che altro non è che vna dependenza della gratia in riceuersi nell' anima da gl'atti di carità, e contritione; ma se consideriamo la gratia che sia il principio uitale radicale in dar vitalità sopranaturale à gl' atti di contritione, e carità, la gratia à questi precede con anteriorità sol di natura, e in genere di causa efficiente, perche quelli da essa riceuono la vitalità sopranaturale. E ciò viene autorizzato dal Filosofo con dire che, *causæ sunt sibi inuicem causæ. 2. phys.* Secondo diuerse formalità, e raggioni due cause son cause, & effetti, e però anteriori, e posteriori. Così sono la forma costitutiua della natura, e le sue passioni, e proprietà; cosi l'anima, e'l corpo organizzato; così il fuoco, e'l suo colore; così la diafaneità, e la luce. Così se la gratia santificante si cõsidera mẽtre è per infondersi da Dio, è causa de' pij moti della volontà, della contritione, e carità per mezzo delle virtù della penitenza, e carità; se si considera già infusa con far i suoi effetti di giustificar l'anima peccatrice sussegue à gl'atti di carità, e contritione, come dispositioni precedenti con anteriorità di natura; e nella prima consideratione fa l'officio d'aiuto sopranaturale, che muoue à gl'atti di contritione, e carità, e nella seconda fà le fontioni di forma, e d'habito permanente, che santifica l' anima peccatrice, e la rende grata à Dio.

CA-

CAPO XII.

Il Merito de' Giusti.

NON è merauiglia che i trafficanti del Mondo ſian ſempre ſi auidi in acquiſtar beni di terra, perche non ſan diſcernere fra ricchezze temporanee, e teſori di ſpirito; non hanno ancor poſto al riſcontro i beni, che offeriſce la pouertà della natura, e quei di cui ne è negotiatrice la gratia. Di lor ſi verificano quelle vane fatighe, di cui ſi lamentarono gl' Apoſtolici piſcatori; *per totam noctem laborantes; nihil cæpimus*. Spendono à trafficare, e guadagnare tutto il tempo di lor vita, che al parer d'Agoſtino è vna notte oſcura, *dum vivimus nox eſt*; ma al far di quel giorno interminabile dell' eternità, s' accorgono diſperati, che da loro traffichi vani eſcono falliti de' veri beni, de guadagni eterni, perduti anche i temporanei, che gli li rapì la morte. Per non errare nell'arte di trafficare biſogna appigliarſi a gl'inſegnamenti di Chriſto gran Maeſtro di traffichi importarti. Egli inſegna à teſoreggiar per il Cielo, à guadagnar per l'altra vita beni, che non ſon ſoggetti alle corruttioni della morte, alle fugacità del tempo. *Teſaurizzate vobis thæſauros in Cœlo, ubi neque ærugo corrumpit, neque tinea demolitur. Matth.* 6. E partendo dalla terra, oue trafficando col ſuo ſangue hauea guadagnato à Dio vn Mondo di anime, laſciò detto à chi vuole imprendere guadagni eterni; *negotiamini dum venio.*

Egli nel sborsare il prezzo infinito del suo sangue ci guadagnò la gratia con cui ci possiamo industriare in far mercantie di Paradiso, in trattar negotiati di vita eterna, in meritar corone immortali. La gratia col santificarci, & è il suo primario effetto, ci rende atti per auanzarci negl'interessi dello spirito, che sono meriti de' Giusti, per cui si costituiscono creditori con Dio di rimunerationi di gloria. Di questi meriti al presente discorriamo, che sono il secondario effetto della gratia.

Il merito si fonda sopra la bona moralità dell'attione, onde di raggione esigge applauso, e mercede da chi hà il potere di riconoscerlo. L'esigenza di premio nel merito si fonda, ò nel debito di giustitia, o nella liberalità, e generosità del premiante, e però i Teologi distinguono fra meriti, l'vno il chiamano merito, *de condigno*, l'altro, *de congruo*; il primo è il rigoroso, perche in se hà il valor eguale al premio; il secondo è improprio, perche non ha valore à misura della rimuneratione, che riceue dal premiante, alla cui generosità è conueniente, che 'l riconosca con soprabondanza di premio; come il dare al soldato lo stipendio, è douuto al suo merito, *de condigno*; ma honorarlo ancora con priuilegii di nobiltà, e con il grado d'altra carica è premio conueniente alla gratitudine, e magnanimità del Principe. Hor quãdo l'huomo aiutato dalla gratia s'esercita in operationi virtuose, merita rigorosamente, & *de condigno*, qualche premio dall'eterno Rimuneratore; perche la mercede corrisponde al merito, *de condigno*, conforme al detto dell'A-

l'Apostolo. *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum ad Rom.*4. E'l Redentore promette gran mercede all'operationi de' Giusti. *Merces vestra copiosa est in Cœlis. Matth.*5. L'istesso Apostolo chiama Iddio giusto Giudice, che all'esigenza della giustitia dispensa i premij, e le corone. *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus iustus Iudex.2. ad Timoth.* 4. La Diuina Giustitia in vna mano tiene le corone per rimunerare le fatighe de' Giusti, e nell'altra i flagelli per castigare i falli de' peccatori; così esigge la Diuina Prouidenza, che gouerna cõ leggi inalterabili l'humana Republica, acciò col premio alletti alla virtù, e con i supplicij atterischi i vitiosi, e conforme à questi si danno degni castighi, à buoni si preparano premii proportionati à loro meriti; e si promettono le corone à misura delle fatighe; onde Cassiodoro inanimandoci à crescer sempre più nelle virtù, dice, *Hæc est magnarum ratio virtutum, ut quanto plus homo laborat, tanto plus mercedis acquirat.*

Negano alcuni heretici il merito nelle nostre operationi, e solo à Christo l'attribuiscono, e dicono che con suoi meriti noi meritiamo i fauori Diuini, e la vita eterna, e che se ancora le nostre attioni fussero meritorie, si toglierebbe à Christo la gloria di non assorbire in se tutto il fondo de' meriti, & i nostri meriti sarebbon d'ingiuria a' meriti di Christo. Ma s'ingannano, perche il poter noi ancora meritare colle nostre virtuose operationi non toglie, accresce à Christo la gloria, meritando noi

in-

invigor de' suoi meriti, e con quella gratia, che lui c'hà meritato. Gran gloria è del nostro Redẽtore, e smisurata l'efficacia de' suoi meriti, che habbi per se guadagnato tesori de meriti, e meritato per noi il poterne anco accumulare in virtù del suo sangue; l'hauere ottenuto l'esser capo di noi sue mistiche membra per riceuer da lui influenze vitali à poter noi viuere con vita sopranaturale, e degna di vita eterna; onde l'Apostolo dice: *Christus caput Ecclesiæ, ipse Saluator corporis eius. ad Ephes. 5.* Il nostro merito però benche sia degno per il suo intrinseco valor di premio eterno, non è fondato nel rigor di giustitia, perche questo esclude ogni gratia concessa per meritare; e noi colle nostre operationi meritiam per gratia, perche à Dio piacque di nobilitar le nostre attioni colla sua gratia, e dargli valor di premio eterno.

Tre conditioni si ricerçano nelle nostre operationi per esser meritorie, che siano libere, buone, e fatte in ossequio di Dio. Deuono esser libere con libertà perfetta fondata in vna indifferenza, e potenza di poter far l'opposto, di far in tal guisa il bene, che si possi far anche il male, secondo il detto del Sapiente; *Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit. cap. 31.* E però in vigor di questa libertà in far bene, potendo anche far male i giusti riceuono da Dio il premio, e la corona. Per la nostra libertà, che è il decoro della nostra natura habbiam due potenze, con vna possiam applicarci à due oggetti di specie differenti, al bene e al male, e si chiama libertà di specificatione, ò di contrarietà, e coll'altra

fac-

facciam in tal guisa vn'attione, che possiam non farla, e si chiama libertà di contradittione, ò d'esercitio, e l'vna, e l'altra basta à meritare; onde Christo benche non hauea per la sua impeccabilità la libertà di contrarietà al bene, e al male, era potente à meritare, e meritò grandissimi premij in vigor della libertà che possedea di contradittione, perche s'esercitaua nelle sue dignissime attioni con tal potenza, che potea non farle. La seconda conditione dell'attione meritoria è, che deue esser moralmente buona, perche Iddio non premia se non il bene, e al male fà corrispondere le pene. Ma à meritar premij eterni, e beatitudine sopranaturale non basta nell'attione meritoria ogni bontà morale, s'esigge che sia anche bontà d'ordine sopranaturale, e originata dalla gratia santificante, perche i mezzi deuono esser proportionati alla nobiltà, & eminenza del fine, che si deue conseguire. La terza conditione è, che l'attione meritoria sia ordinata ad ossequio di Dio, perche se da esso si sperano le rimunerationi, ad esso deuono esser drizzate le nostre meritorie attioni, à suo honor deuono esser fatte; come ancora, perche le ree attioni son drizzate all'ingiuria di Dio, egli ne prende le pene.

Dalla parte dell'huomo son necessarie due conditioni per meritar premij di vita eterna; che possieda la gratia, che lo santifica, e che sia in stato di viatore, cioè che camini à lume della fede, & in corpo mortale, e passibile. Deue essere grato à Dio, e nella sua amicitia, che è effetto della gratia santificante, perche

che chi per il peccato gl'è in odio, & in abominio è degno di castighi, non di premij riserbati à suoi amici; e deue viuere in questa presente vita, stato da Dio destinato al traffico de' beni eterni descritto da Christo sotto la parabola d'vn Principe, che in punto di viaggiar à lontani paesi lasciò incaricato à suoi negotianti, che trafficassero con suoi beni per crescere in ricchezze: *negotiamini dum venio. Luc.* 19. Christo è quel Principe, che viaggiando da questa terra al Paradiso, lasciò à tutti i suoi fedeli aperto vn traffico per guadagnar con meriti premij eterni; ritornerà per far con ciascuno stretti i conti per premiarlo, ò castigarlo à misura da suoi guadagni, ò delle perdite, quando terminata la vita colla morte si chiude il traffico, & all'hor, come egli c'auuisa, quando sopragiunta la notte, niun può più operare per meritare; *venit nox quando nemo potest operari. Ioan.* 10. E vien designato dallo Spirito Santo nella figura d'vn'arbore che cade, & oue caderà, starà per sempre: *vbi ceciderit lignum, ibi manebit. Eccles.* 11. & in realtà è l'huomo, che cade in morte, e più non si mouerà da quel merito, ò demerito, in che quella il troua; onde il Sauio ci conseglia à darci fretta nel meritare per l'altra vita, perche quì è'l guadagno, di là nell'altro Mondo si dismette vn negotio tanto importante: *Et quodcumque potest facere manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio erunt apud inferos, quo tu properas. Eccl.* 9. E conchiude l'Apostolo: *Dum tempus habemus, operemur bonum. Ad Galat.* 6.

Oltre le sudette conditioni necessarie al me-

merito, si ricerca ancora che Iddio, come dice l'Angelico, ordini l'attioni meritorie al premio: *Meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis. hìc art.* 1. Dio non può astringersi per obligatione fondata in rigorosa giustitia à premiar le nostre attioni, perche queste per altri titoli che di merito possono da Dio accettarsi; ogni cosa che da noi si fà di buono, à Dio si deue ò in tributo del beneficio della creatione, ò in ossequio, e recognitione della sua souranitá, e dominio sopra tutte le creature; onde che le nostre attioni siano degne di premio, che possiamo pretendere come debita la mercede, o che Iddio sia obligato à rimunerare le nostre lodeuoli operationi, è originato sol dalla sua volontà, per cui liberamēte cedēdo ad ogni altro titolo, per cui se gli deuono, egli generosamente s'obliga à rimunerarle, e l'ordina à premij eterni. E questa ordinatione manca, che le libere attioni de' Beati, ò dell'anime purganti non siano meritorie, benche siano fatte in vigor della gratia.

Mà la sola gratia dà alle nostre buone operationi il valore, onde siano degne di premio eterno, perche la gratia è la semenza, e la radice sopranaturale, che contiene, e partorisce la gloria, dice l'Apostolo: *gratia Dei vita æterna*, e però perche dalla gratia restano le nostre operationi dignificate, e auualorate, sono da Dio come meritorie di vita eterna, à quella ordinate; siche la diuina ordinatione, e la promessa ò'l patto di dare alle nostre opere il premio, come cosa estrinseca non gli dà il

me-

merito, e'l valore, il suppone già conferitogli dalla gratia; come ancor le diuine minaccie come cosa estrinseca non costituiscono i nostri peccati meriteuoli di pena eterna, ma li suppongono nella loro interna malitia degni di castigo. E quando Iddio ci communica la gratia, perche questa è la radice, e principio del merito, all'hor ancora ordina le nostre operationi ad esser meritorie in vigor della medema, di premij eterni. Onde se Iddio sol ci conferisse la gratia per bene operare, e non ordinasse le nostre operationi à premij di vita eterna, quelle restarebbono nel valore del merito, ma non conseguirebbono il fine del premio.

La gratia dunque per esser principio di sempre meritare premii di gloria deue hauer due conditione, che sia gratia non consumata, e vnita alla fede, che è quella, che habbiam noi viatori, con cui caminiam da questa vita presente alla futura á lume della fede, e che da Dio s'ordini à meritare; e per difetto di queste conditioni per l'anima gia separata del corpo la gratia non è più principio di merito, e d'acquistar nuoui premii sopra di quei che gia s'acquistarono; ha determinato, Iddio che la sua gratia sia negotiatrice de' nostri guadagni sin che dura in terra la nostra vita, terminata questa, si chiude il traffico de' meriti eterni; l'anime beate in Cielo già ottennero la mercede de'loro trionfi, e questa sempre sarà l'istessa, nõ è soggetta ne à perdita, ne à diminutione, ne può crescere sopra la misura in cui s'ottenne; già la loro gratia perche è nel termi-

ne, e nel ſuo centro, è nelle ſue perfettioni conſumata, non piu compagna della fede, ma congiunta alla chiara viſione di tutto ciò che ſi crede in terra, reſterà in eterno nell'iſteſſa miſura d'aumento, & à proportione de' meriti, che s'ottennero.

Onde naſca che Iddio rimuneri i noſtri meriti, ſe obligato dalle leggi di vna rigoroſa giuſtitia, ò moſſo ſol dalla gratitudine, e fedeltà, per cauarne la verità biſogna ſupporre darſi tre ſpecie di ſtretta, e rigoroſa giuſtitia, la legale, che guarda il ben commune della Republica; la diſtributiua, che è nel Superiore per diſtribuire i beni communi à particolari; e la commutatiua, che è ordinata à conſeruare vgual miſura d'vna coſa coll'altra ne' contratti, che ſi fanno fra le priuate perſone. Fuor di queſte rigoroſe ſpecie di giuſtitia, ve ne ſono dell' altre improprie, e meno rigoroſe, e mancano dalla rigoroſità di giuſtitia, ò perche non poſſono rendere l'eguale, ò perche non poſſono ſoggiacere à debito rigoroſo, e legale, ma ſolo ad vn debito morale, che è vna ragione di conuenienza, e d'honeſtà; così ſono le virtù della Religione che dà à Dio il douuto honore, dell'oſſeruanza con cui ſi riſpettano i Superiori, della Pietà ordinata al riſpetto de' genitori, della Gratitudine, con cui ſi riconoſcono i benefattori con tributi di ringratiamenti, ò con la ricompenza d'altri beneficij, e della Fedeltà, che oſſerua la fede alle parole, & eſeguiſce le promeſſe. Ciò ſuppoſto.

Che Iddio rimuneri con premij i noſtri meriti è atto di giuſtitia rigoroſa, non di grati-

tudine, ò di fedeltà. L'Apostolo dicea che alle sue fatighe era riseruata la corona di giustitia dall'eterno Rimuneratore giusto Giudice: *Reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus Iudex. 2. ad Timoth. 4.* Le cui parole spiegando S. Agostino dice, che l'Apostolo esiggeua, e dimandaua il debito; e che per riceuer la gratia necessaria ad operar bene, hauea bisogno della Diuina misericordia, ma per riceuer il premio corrispondente alle sue operationi fatte in vigor della gratia, chiama Iddio giusto Giudice. *Iam debitum flagitat, iam debitum exigit; vt ante susciperet gratiam misericordem Patrem opus habebat; vt præmium gratiæ, iustum Iudicem. tract. 3. in Ioan.* S. Tomaso dice, che la mercede corrispondente à nostri meriti è come il prezzo, che si dà per l'opera, e fatiga; e conforme dare vno giusto prezzo è atto di giustitia, così ancora appartiene alla giustitia il ricompensare le fatighe colla mercede: *Meritum, & merces ad idem referuntur; id enim merces dicitur, quod alicui recompensetur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam prætium ipsius. Vnde sicut reddere iustum prætiũ pro re accepta ab aliquo, est actus iustitiæ, ita etiã recompensare mercedẽ operis vel laboris, est actus iustitiæ. hic art. 1.* Onde non è atto di gratitudine il rimunerar che Iddio fà de' nostri meriti, perche quel che vien dalla gratitudine non è prezzo, ne mercede, ma è in ricognitione de beneficii riceuti; ne è atto di fedeltà, questa è sol in ordine ad osseruar le promesse, non à pagar con mercede le fatighe. Vero è che Iddio ha promesso alle

fa-

fatighe de' Giusti la vita eterna, ma quando la dà, non sotto titolo di fedeità della sua promessa, ma di rigorosa giustitia la concede, perche i meriti fatti in vigor della gratia, e carità sono eguali, e proportionati al premio; così in quella parabola descritta dal Redentore, il Padron della vigna conuenne, e promise à gl'operarij la paga delle loro fatighe, nel pagargli, e osseruò le sue promesse, e diede, per legge di giustitia rigorosa il giusto prezzo alle fatighe adoprate nella sua vigna.

Auuerte però il nostro angelico Maestro, che la rimuneratione, che Iddio fà de' nostri meriti nõ procede dal rigore di giustitia commutatiua, ma sol della distributiua. *In redditione præmii, ad merita magis seruatur forma distributionis, cum ipse Deus vnicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus à nobis nihil accipiat. in 2. dist. 27. q. 1. art. 3.* In Dio non può essere la giustitia commutatiua per esercitarla colle sue creature, perche le leggi di tal giustitia ricercano che non solo s'osserui vguaglianza trà la mercede, e le fatighe, ma ancora rigoroso, e legal debito ne gl'estremi, in vno nel dare, e nell'altro nel riceuere, in vno nel contribuire le sue fatighe, e nell'altro nel riconoscerle, Iddio nulla riceue da' meriti delle creature, poiche in se di nulla manca, in se contiene ogni bene, onde dicea à Dio il Profeta Reale; *bonorum meorum non indiges*; E Christo; *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, serui inutiles sumus. Luc. 17.* Quanto noi facciamo di bene, tutto à Dio si deue per più titoli, di creatione, di conser-

seruatione, e per innumerabili beneficij, che da lui habbiam riceuuto, e di continuo riceuiamo; e pero l'Apostolo dice. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Nulla dunque Iddio da noi riceue, e per tutti gl'ossequij, che gli facciamo, nō resta astretto da debito rigoroso, e legale, onde venga obligato à sodisfarci per debito di giustitia commutatiua per i nostri meriti; egli da niun dependente, e à niun inferiore, o à se stesso legge, e l'istessa rettitudine per essenza; e'l debito della giustitia commutatiua soggetta la persona ad vna legge, che ricerca inferiorità, e dependenza da quel con cui esercita tal giustitia, e quando Iddio per rigor di giustitia riconosce con premii i nostri meriti, dice l'Angelico, non è, rigorosamente parlando, à noi debitore, ma à se stesso rende il debito d'adempire l'ordinatione della sua volontà, che è di premiare con giusta mercede le nostre fatighe. *Deus non efficitur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est vt sua ordinatio impleatur. hic art.2,*

Ma nell'esercitio della giustitia distributiua non succedono quei defetti, che sono inseparabili dalla giustitia commutatiua, onde Iddio quella esercita nel premiare i meriti de' giusti. La giustitia distributiua non esigge ugualianza, come la commutatiua, ma in vno superiorità, e nell'altro inferiorità, e dependenza; e Dio è 'l sovrano Signore, che bilancia i meriti di ciascuno per premiarli, e noi siamo gl'inferiori, à cui egli con giustitia distribuisce i suoi fauori, e le mercedi à proportione de' meriti, à misura delle fatighe, donando più pre-

pretiosa corona, mercede più abbondante à chi più s'è affatigato. Onde l'Apostolo: *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Dalla giustitia distributiua che è in Dio per rimunerare le sue creature, non risulta in lui obligatione, ò stretto debito, come hà chi esercita la giustitia commutatiua, perche i giusti fatiganti, & i beni che à quelli distribuisce sono sotto il suo dominio, e da lui ancor vengono i loro meriti, per cui meritano le mercedi, onde Iddio à niuno è debitore se non à se stesso, di compire gl'ordini della sua sapienza, e d'esser fedele nelle sue promesse in premiar chi fatiga, & osserua le sue leggi. Mà perche Iddio premia à misura de' meriti, e dà à questi eguale, e proportionata mercede, par che la sua giustitia distributiua osserui vn modo, e similitudine della giustitia commutatiua, le cui bilancie esiggono fra gl'estremi vna perfetta vguaglianza; mà perche nel premiare Iddio considera, & attende alla dignità, e meriti di ciascuno, onde distribuisce diuerse le corone, la sua giustitia essentialmente è distributiua, e solo hà vna similitudine colla commutatiua.

Dal distribuire che Iddio fà de' suoi beni à nostri meriti non segue che da lui si trasferisca à noi il dominio di quelli, lui restandone di senza. Egli di quanto dà si ritiene il sourano dominio, godendone noi solo l'vsofrutto, e l'vtiltà. Ciò s'esercita anche fra gl'huomini. Il Principe distribuisce i beni communi à suoi sudditi, ma à questi alle volte conferisce di quelli l'inferior dominio, e l'vso, & à se conser-

ua la proprietà, e'l dominio diretto, e supremo.

Fra i beni sopranaturali con cui Iddio rimunera i nostri meriti, il principale è la vita eterna, e la visione beata, che è la gloria, e la beatitudine essentiale, che godono là sù i Beati à duratione d'eternità; e questo premio ancor diciamo che corrisponde *de condigno* alle nostre buone operationi fatte in vigor della gratia, e carità; perche i nostri meriti che hanno origine dalla diuina gratia non solo sono degni per la diuina accettatione, e perche da Dio sono ordinati à premij eterni, ma ancora son tali per l'intrinseco valore, che riceuono dalla gratia, eguale, e proportionato al premio dell' eterna vita. Non si ricerca, dice l'Angelico Dottore, frà meriti, & i premij che si dispensano per rigor di giustitia distributiua, vguaglianza di quantità, ma di proportione; *non requiritur ad condignitatem distributiuæ iustitiæ æqualitas quantitatum, sed proportionis tantum. in 2. dist. 27. q. 1. art. 3.* Vero è che se vogliamo comparare l'eterna gloria con nostri meriti con proportione aritmetica, di quantità di premio à quantità di meriti, questi di gran lunga sono à quello inferiori; onde l'Apostolo ci dice, che *non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis.* Niuna fatiga, dice Gregorio, niuna operatione può compararsi à quella beata vita, in cui con Dio si viue vn'eternità di secoli felici. *Illi beatæ vitæ, in qua cum Deo, & de Deo viuitur, nullus potest æquari labor, nulla opera comparari.* Questa proportione non si ricerca trà nostri meriti, e

la

la mercede della vita eterna, perche bisognarebbe guadagnar vn'eterna gloria con eterne fatighe, ma basta vna proportione geometrica sufficiente alla rimuneratione che si fà in rigor di giustitia distributiua; basta che le nostre operationi habbino origine dalla gratia, questa le rende proportionati meriti per sì gran mercede, perche ella si chiama da S. Giouanne semenza della gloria, *semen Dei manet in illo. cap.3.* e la semenza non hà proportione quantitatiua col frutto, l'hà però virtuale, per cui nella sua virtù contiene e l'arbore, e'l frutto. La gratia vien chiamata dall'Apostolo: *pignus hæreditatis nostræ*, pegno della nostra eredità, che è la Beatitudine eterna, e'l pegno è dell'istesso prezzo, e valore di quello per cui è il pegno. La gratia solleua le nostre operationi dal basso stato del naturale all'eminente ordine della souranaturalità, in cui è l'eterna vita; Et hà tal forza, che sicome in Cielo in perfettione consumata vnisce Iddio alla mente de' Beati, e togliendo il velo della fede gli lo scuopre in vna chiara visione, anche in terra lo tira ad habitar nell'anime de' viatori con special presenza, e miglior di quella con cui per la sua immensità occupa tutto il creato. Ecco come in vigor della gratia, e carità tra nostri meriti, e l'eterna mercede della visione beata vi è egualianza se non di quantità, almen di proportione, e questa basta per render le nostre operationi condegne alla futura gloria, e questa è superiore à nostri meriti secondo l'attestatione dell'Apostolo sol per la proportione di quantità che s'esigge dalle leggi della giustitia commutatiua.

Non basta però, dice l'Angelico per render le nostre operationi anche originate dalle virtù morali meriti condegni di vita eterna, che in noi vi sia la carità sol come vn'habito; *Nec sufficit quod aliquis in habitu tãtum Deum, vel charitatem habeat. in 2. dist. 38. qu. 1. art. 1.* Questa non hà da essere in noi otiosa, che serui sol à nobilitar la nostra anima, e renderla grata à gl'occhi di Dio, deue esercitar le sue funtioni concernenti, e proprie alla sua natura, che sono d'ordinare l'attioni all'vltimo fine, che è Iddio; e quì vorrei tutte l'attentioni di chi attende à guadagni di spirito, & à far depositi di meriti per riceuerne dall'eterno Rimuneratore mercedi di vita eterna, perche potrebbe auuenire, che alle nostre fatighe anche di virtuose operationi non corrisponda premio di gloria eterna per mancamento di necessarie circostanze, e che in noi si verificasse la lamentatione dell'Apostolo Pietro, che colle fatighe di tutta vna notte non hauea fatto preda; *per totam noctem laborantes nihil cœpimus*; ma à gl'ammaestramenti del Saluatore fatto accorto, buttò la rete nel suo nome alla ventura; *in verbo autem tuo laxabo rete*; e gli successe felice, e copiosa la pesca; *& cum hoc fecissent concluserunt piscium multitudinem copiosam*. Per cauar dalle nostre virtuose operationi guadagni di Paradiso, e preda di eterna vita, bisogna farle nel nome di Dio, ordinarle à lui; e questo è l'officio della carità; ella à noi dice l'istesso, che il Redentore disse à Pietro per insegnarli à prender pesce, *duc in altum*; alzate, ella à noi comanda, in tutte le vostre operatio-

tio-

tioni in alto i pensieri, la mente à Dio, principiatele per dargli tributi d'ossequio, e compitele alla gloria del suo nome; così la Chiesa addottrinata dallo Spirito Santo c'insegna à indrizzar le nostre attioni à Dio, e lo prega à somministrarcene l'aiuto; *Actiones nostras quæsumus Domine aspirando præueni, & adiuuando prosequere, vt cuncta nostra oratio, & operatio à te semper incipiat, & per te cœpta finiatur.*

Per non trascurare vn sì rileuante negotio per i nostri eterni interessi, bisogna saper che in tre maniere l'attione del giusto s'ordina à Dio come ad vltimo fine in vigor della carità. La prima è ordinatione, ò relatione habituale, che è l'habito della gratia, e carità che risiede nell'anima, ma non concorre alla sua attione, onde questa solo habitualmente si riferisce à Dio; la seconda è attuale, per cui la nostra attione s'ordina à Dio per mezzo d'vn'atto imperatiuo della carità, onde habbiamo vn'attual attentione in ordinare la nostra attione al nostro vltimo fine; la terza è la virtuale, che si contiene, e si fà in virtù dell'atto precedente, che già habbiam fatto di ordinar la nostra attione à Dio, purche non l'habbiam ritrattato con contrario atto. Hor l'Angelico Maestro c'insegna, che per essere meritorie, e degne di vita eterna le nostre operationi è necessario ordinarle à Dio come à nostro vltimo fine per mezzo della carità, & à ciò fare nō basta l'ordinatione habituale, nè è necessaria l'attuale, ma è sufficiente la virtuale. *Ad hoc quod alicuius actionis finis sit Deus, vel charitas, nō oportet quod agendo illam actionem aliquis vel de Deo, vel de*

charitate cogitet; nec iterum sufficit, quod aliquis in habitu tantum Deum vel charitatem habeat, quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est; sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est charitas vel Deus; & quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinauerit. in 2. dist. 38. q. 1. art. 1. Che sol vi sia in vn soggetto l'habito che'l renda ad operar habile, e potente, non habbiam per questo l'intento e'l fine, che è l'operatione à quello concernente; in vn che dorme vi sarà vn' habito, ma non l'operatione, onde l'istesso S. Dottore parlando nel nostro intento dice: *Non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operetur. dist. 40. q. vn. art. 5.* Si ricerca dunque per il nostro intento di cauar dalle virtuose operationi merito di vita eterna, che à questo fine l'indrizziamo; e sarà quando esercitando l'habito della carità, e da suoi ardori dolcemente agitati c'infiammamo ad vn santo amore verso Iddio, onde alla sua gloria, & al suo ossequio facciamo le nostre attioni, e per aspettarne sol da lui le rimunerationi, e'l premio.

Ma riuscirebbe difficultoso, & intolerabile, che per meritare in ogni nostra attione capace di merito fosse necessario hauer vn'attuale intentione, & auuertenza d'indrizzarla à Dio; se così hauesse ad essere, scapitarebbono i nostri interessi spirituali; di molte attioni ne perderiamo il merito, perche non possiamo hauere auuertenza sì vigilante di pensare in ogni nostra attione d'hauer per fine Iddio, &

in-

indrizzarla alla sua gloria. Tanta vigilanza, e pensier sì accorto non bisogna, dice S. Tomaso; *nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem vltimum, sit semper coniuncta cuilibet actioni, quæ dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem vltimum referantur*; onde è facilissimo il traffico de' beni del Cielo; non è dura cosa, e impratticabile il guadagnar meriti rileuanti, & aspettarne corone di Paradiso; basta vna virtuale ordinatione à Dio delle nostre attioni, cioè che qualche volta habbiamo vn'attuale auuertenza, & intentione di far tutte le nostre attioni à gloria di Dio, ad ossequio del suo santo nome, per hauer colla sua giustitia crediti di meriti, e depositare alla sua fedeltà le speranze del premio; & in virtù di questa attuale intentione che dura quante volte non la ritrattiamo, noi seguiamo poi à meritare; e per ciò spiegare il S. Dottore dà vn'esempio addotto da Auicenna, d'vn'artefice che di molto s'impedirebbe nell'esecutione della sua opera, se hauesse à star sempre col pensiere, e coll'attentione alle regole dell'arte, ma basta che al principio facci vn'attual riflessione alle regole dell'arte, e si ponga nella sua mente vn'idea, e poi segue ad operar in virtu della sua prima attentione, e così si verifica, che nella sua opera artificiosa la sua arte l'habbi regolato: *vt patet in exemplo, quod Auicenna ponit de artifice, qui si dum opus suum exercet, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur; sed sicut prius excogitauit per regulas artis, ita postmodum operatur, & sic in opere eius*

rettitudo artis saluatur.

Segue l'istesso S. Dottore à spiegarci, quando cominci quell'atto precedente d'ordinare à Dio le nostre operationi, nella cui virtù poi seguiam noi à meritar coll'altre attioni, e dice che comincia da che l'huomo à Dio s'ordina per la gratia, e dura virtualmente finche dura la carità, & in tutto questo tempo in virtù di quel primo atto in tutte l'attioni virtuose meritiamo premij di vita eterna: *Cum aliquis seipsum ordinat in Deum, in omnibus quæ propter ipsum facit, manet virtute intentio vltimi finis, qui Deus est; vnde in omnibus mæreri potest, si charitatē habeat. q. 2. de virtut. art.* 11. Da che la carità nella nostra anima mette le sue radici, & è regolatrice la ragione, da noi possono prodursi frutti di vita eterna, onde Agostino dice; *non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit*; e conforme i frutti marciscono, e cadono se non riceuono dalla radice il vigoroso influsso; così tutte l'attioni benche virtuose per i loro oggetti, per meritare l'eterna vita bisogna che v'influisca la carità almen virtualmente, come di sopra habbiam spiegato, e l'Apostolo ce l'auisa, e persuade che habbiam, sopra tutto la carità, perche è il vincolo che vnisce tutta la perfettione; *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. ad Colos.* 3. Tutte l'altre virtù sono per così dire disperse, & hanno diuersi fini, le virtù morali acquisite vn bene honesto d'ordine naturale, l' infuse vn bene honesto d' ordine sopranaturale, la carità guarda immediatamente il nostro vltimo fine che è Iddio, e à questo ella ordina

dina col ſuo impero tutti i fini proſſimi dell' altre virtù,onde ad vn ſol fine tutte l'vniſce, e le rende perfette,e meritorie di vita eterna, perche queſta altro non è che il godimento del noſtro vltimo fine, e quanto più à queſto s'accoſtano le noſtre operationi, tanto più ſono perfette, e meritorie, e dall'imperio della carità queſte à Dio s'indrizzano, come ad vltimo fine,onde tutto il merito delle noſtre virtuoſe operationi ſi miſura dalla carità,che l'ordina à Dio,la cui fruitione è il premio delle noſtre fatighe,e però Agoſtino dice, che vn'anima in queſta vita à miſura de gl'ardori della carità cõ cui ama Iddio, ſarà nell'altra illuſtrata dal lume di gloria, con cui ſi vede, e gode Iddio. *Anima quantum charitati adhereſcit, tantum lumine gloriæ illuſtrabitur.*

Pondera S. Gio: Chriſoſtomo quelle liberali promeſſe di Chriſto di dar la mercede à chi per ſuo amore dà anche vn bicchier d'acqua, *quiſquis dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, non perdet mercedem ſuam*; e dice, che non il prezzo di quelche ſi dà, ma l'affetto del dator ſi bilancia dall'eterno Rimuneratore per premiarlo. *Non prætium dati, ſed affectus dantium, facit opus dignum mercede.* La pouera vedoua, che comparue fra molti che poneuano nel gazofilacio ricche limoſine, e vi poſe due ſoli minuti, fù degna d'eſſer dal Redentore lodata, che più di tutti haueſſe offerto à Dio; *amen dico vobis quoniam vidua hæc pauper plus omnibus miſit. Marc. 12.* Non guardò Chriſto l'offerta, bilanciò il cuore pieno di carità verſo Iddio, à cui ſe haueſſe poſ-

ſe-

seduto vn Mondo, tutto ce l'hauerebbe offerto. Il premio dunque che darà Iddio essentiale, che consiste nella visione beata, il darà à misura della maggior, o minor carità con cui s'esercitano l'operationi dell'altre virtù; onde dice S. Agostino. *Non numerositas operum, non diuturnitas temporum, sed maior charitas, maiorq; voluntas auget præmium.* Dia uno vn bicchier d'acqua per amor di Dio, ma l'accompagni cõ vn feruentissimo atto di carità, merita del premio essentiale più d' vn' altro, che con rimessa carità, e minore affetto di volontà spargesse il sangue per la fede, benche questo più di quello meritarebbe maggior premio accidentale consistente nell'aureola del martirio. Quì desidero l'attentione d'un fedele di buono desiderio di assai meritar appresso Iddio, e s'affligge di non hauere le commodità degl' Apostoli in propagare la fede, le persequtioni de' martiri per spargere il sangue, sapere, e dottrina per conuertire anime colla predicatione, ricchezze per souuenire à poueri; abondantemente può meritare à par di questi, se ad ogni ancor picciola attione v'aggiunge lo sforzo della carità, e vn gran desiderio d' vna volontà affettuosa; dia se altro non può vn picciol minuto à mendicanti con desiderio di farsi cadere dal pugno, se l'hauesse in pugno, tutto il Mõdo, al sentirsi chieder limosina per amor di Dio, & ecco la carità che col suo impero ha mutato quel picciol pezzo di rame in cosa sì pretiosa, innanzi al cui valore è vile vn Mondo di oro; sopporti con animo allegro, e generoso picciola ingiuria con desiderio se potes-

se

se, di spargere anche il sangue, di patir tutte l'ingiurie per amor di Christo, che tanto patì per noi, & eccolo martire di desiderio, e n'hauerà premio eterno; nelle congiunture di parlare ad anime suiate ancor con semplici parole gli dia ricordi di salute, con desiderio grande di ridurle à Dio, e da Dio n' hauerà il premio, come se già l'hauesse guadagnato; siche tutto il nostro merito è originato dalla carità; tutte le virtù sono meritorie di vita eterna, quando prendono la mira à quel fine, che è inteso dalla carità, e più ò meno meritano à misura dello sforzo, e impero con cui la carità le drizza à Dio, come ad vltimo fine, onde l'Angelico dice; *actus noster non habet quod est meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis, quo informatur; vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex charitate, quæ habet ipsum finem pro obiecto; & ideo diuersitas in merendo tota reducitur ad diuersitatē charitatis. in 4. dist. 40. q. 1. art. 3.* E l'Apostolo doppo hauer numerato eroici atti di virtù dice che se egli in quelli s'esercitasse, e non hauesse carità, à nulla gli giouarebbono; *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. ad Corinth. 13.*

La carità è di tanta forza che à tutte le virtù communica vigor di meritar premii di vita eterna, perche nasce come primo germoglio, e prima proprietà risultante dalla gratia come radice, onde doue non è gratia, ne anche v' è radice di merito, e però chi si ritroua in disgratia di Dio ò per propria colpa, o per l'originale non hà onde possi meritar *de condigno* la prima gra-

tia

tia ſantificante, cioè quella che precede all' aumēto della gratia,e da Dio s'infonde per giuſtificare il peccatore, e rimettergli il peccato; perche chi ſi ritroua in ſtato di colpa è vn arido tronco ſenza quella vita, che c'vniſce, e ci fà viuere in Chriſto, miſtica vite à cui vnite l' anime per la gratia viuono fruttuferi tralci, e producono frutti di eterna vita; onde è atto ſol per le fiamme d'inferno, non habile à dare inmeriti, à cui corriſponde, come premio la gratia giuſtificante, che è il più bel, e pretioſo frutto del Paradiſo; operi egli, e s'eſerciti nelle più eroiche attioni, queſte non paſſaranno i limiti dell'ordine naturale, onde ſono improportionate à meritar la gratia perfettiſſima forma ſopranaturale; e però quando Iddio la conferiſce, la dà come dono gratioſo di ſua liberalità, non come debito di giuſtitia, e mercede di merito precedente, come dice l'Apoſtolo. *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius. ad Rom.* 3. L'iſteſſo diciamo, & è certo di fede, della prima gratia attuale, che è la prima vocatione colla quale Iddio chiama il peccatore à penitenza, che non ſi meriti ne, *de condigno*, *ne de congruo*, come degna mercede di giuſtitia, ne per conuenienza de' meriti precedenti; il peccato toglie da noi ogni dignità, ogni conuenienza; e quando ſi dà, è effetto ſol della miſericordia di Dio, che ſi muoue à compaſſione del peccatore, e'l chiama, e'l preuiene colla ſua gratia, ſecondo il detto di Geremia, *ideo attraxi te, miſerans tui. c.* 31. onde il concilio Tridentino dichiarando il principio della giuſtificatione ne gl'adulti dice; *à Dei per Chriſtum Ieſum præ-*

ueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione, qua nullis existentibus meritis, vocantur. sess. 6. cap. 5. Non così l'aumento della gratia, che si chiama seconda gratia, perche suppone nell'huomo la prima, & è la gratia santificante, che è la radice, e'l principio del nostro merito; onde chi è in gratia di Dio, e s'industria colla carità in fare attioni virtuose, merita *de condigno*, come degno premio, di crescere in gratia, e in maggior carità. Ma l'huomo per gl'atti di contritione, e carità che precedono come dispositioni la gratia giustificante non può meritar l'istessa gratia ne anche *de congruo*; perche il merito *de congruo* è fondato in vna conuenienza, e raggione d'amicitia fra Dio, e l'huomo meriteuole, e questa non n'è, doue non si ritroua la gratia, che rende l'anima grata, e amica à Dio. Ma se parliamo d'una congruenza meno rigorosa, puo dirsi che per gl'atti di contritione, e carità, & anche per ogni buona attione meritiamo la gratia giustificante, perche per quelli come connaturali dispositioni à quella ci disponiamo, e ogni dispositione ha vna congruenza per cui esigge la forma, à cui è ordinata; la congruenza però di questo merito si fonda nell'opera, non ne meriti, e dignità dell'operante.

La gratia de' Giusti non è principio di tãto merito, che per essa possino meritar *de condigno*, e per debito di giustitia ad altri la prima gratia; questa è dignità, e iurisditione riserbata à Christo, in cui è la gratia capitale, come nostro capo, da cui descende à noi come sue membra l'influsso per santificarci; ma ne' giusti è so-

è solo la gratia d'adottione, che santifica il soggetto in cui si ritroua, e non passa à santificar l'altrui anime, onde S. Leone dice, benche la morte di molti Santi fù pretiosa à gl' occhi di Dio, non però fù cagione della redentione del Mondo; *quamuis multorum Sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuerit, nullius tamen insontis occisio, redemptio fuit mundi epis. 97.* Possono però i giusti, dice S. Tomaso, meritare ad altri la prima gratia *de congruo*, per vna congruenza fondata nell'amicitia, che hanno con Dio, che suole esaudire le dimande de' suoi amici principalmente per l'altrui salute. *Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam; quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est, secundum amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in saluatione alterius. hic art. 6.* Ma alle volte il peccatore per la sua ostinatezza, nel peccare impedisce l'efficacia dell' oratione de' giusti fatta à suo fauore, e però quella non hauerà l'effetto bramato.

Ne sono di tanta efficacia l'orationi de' Giusti, ne tanto degni i loro meriti che possino con quelli meritar da Dio, *de condigno*, come premio douuto per giustitia, il dono della perseueranza nel ben operare sino al fine della vita terminata con vna santa morte, effetto dell'eterna predestinatione, segno euidente dell'eterna vita. E' cosa certa di fede, e ne fà testimonianza l'Apostolo, che dice, Iddio operar in noi il volere, e'l compire il bene operare. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere. ad Philip. 2.* E veramente, come discorre

S. To-

S. Tomaso, se da Giusti meritar si potesse il dono della perseueranza, come giusto, e degno premio à loro meriti, non vi sarebbe giusto, che nol meritasse, perche al degno merito infallibilmente vi corrisponde il premio, onde chi una volta ha riceuuto la gratia, che è il principio de' nostri meriti infallibilmente haverebbe à conseguir l'eterna salute, inseparabile effetto risultante dalla perseueranza finale; cosa ripugnante all'eterna verità vscita dalla bocca di Christo. *Multi sunt vocati, pauci vero electi*.

I beni temporali non sono premii *de condigno*, mercedi di giustitia douuti à meriti de' Giusti, se si considerano assolutamente, e per quanto pesa, e gioua la loro natura fugace, e transitoria, perche la gratia che è la negotiatrice de' nostri crediti, non ci si concede da Dio, accio con essa traffichiamo beni di mondo, doni di natura, guadagni circoscritti dal tempo; non hà ella propoitione con beni presenti; è ella parte della diuina sostanza à noi communicata, onde non ha niente in se della vile natura, niuna affinità con cose di terra, tutta celeste, e sopranaturale ha la mira, & ha per termine, dice l'Angelico Maestro la felicità eterna, l'aquisto de' stabili del Cielo, l'inuestitura dell'eredità di Dio, non appiezza i beni mutabili della natura; *terminatur ad bonum æternum diuinæ participationis, non autem naturæ mutabilis, cap. 2. q. 113. art. 9.* Si che i beni temporali non sono g usto premio douuto à meriti de Giusti, altrimente tutti i Giusti più de' peccatori abondarebbono de' beni temporali,

per-

perche la douuta mercede mai si niega dall'eterno, e giusto Rimuneratore:e pur si conosce con ispirienza,che le prosperità temporali frequentano più le case de' peccatori,che de' buoni,perche come dice Gregorio, e'l cita l'Angelico, Iddio che nõ lascia impremiata ogni buona attione rimunera in questa presente vita, le buone attioni de' peccatori, à quali non è riserbato premio di vita eterna nell'altra vita. *Deus in hoc Mundo remunerat eum qui præmium futuræ gloriæ non meretur, vt nullum bonum irremuneratum inueniatur*. Ma perche alle volte i beni temporali sono vtili mezzi per esercitarsi nell'opere virtuose, possono essere ancora mezzi proportionati per conseguire i beni eterni;dice S. Tomaso, che in questa guisa possono spettare à meriti de' Giusti. *Temporalia bona,prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur ad vitam æternam, directe, & simpliciter cadunt sub merito,sicut & augmentum gratiæ,& omnia alia,quibus homo ordinatur ad perueniendum in Beatitudinem in 2. dist. 27. q.1.art.4.*



CA-

CAPO XIII.

LE VIRTV TEOLOGALI.

La Virtù della Fede.

NON mi merauiglio se in vn Mondo di gente, in pochi si ritroui sincera la Fede, pochi siano seguaci della vera Religione. La nostra fede non vuol occhi di carne, non notitie di senzo, per conoscere gl' occultii suoi ogetti, che sono fior di spirito; ella nasconde i suoi misteri, e di questi ne nega anche all'intelletto l'euidenza; stabilisce i suoi principij nella sola attestatione di Dio, e da noi esigge sol la credenza. Ci trattiene sotto le sue ombre, perche mentre dimoriamo in questa vita presente la nostra mente non può soffrire i splendori dell'eterno Sole, finche venuto l'interminabile giorno dell'eternità à lume di gloria vederemo l'immensa sua luce; ci promette godimenti di Beatitudine, habitatione di Paradiso, corone immortali, cōpagnie de Beati, ma c'auuisa che sono premij di chi saprà ben trionfare di se stesso, del Mondo, del senso, e che nella sua stima preuagliano più le cose future, che le presenti, più l'inuisibili, che s'aspettano, che l'apparenti, che ingannano. Questa fede che è così nemica del senso, e non cura le vane apparenze de' beni sensibili, e nudrisce lo spiriro con oggetti futuri nel cuore di pochi huomini ritroua albergo; perche l' huomo è composto di due nature, l'vna all'altra contraria, sensitiua, e rationale, per quella conviene con bruti, e in questa apparenta con

gl'Angioli, onde perche nella maggior parte de gl'huomini preuale la natura sensitiua, che non cura quelche non vede, e sol s'inuaghisce di quelche apparisce à sensi, però non applica à quelche promette la fede, contenta sol del presente, non del futuro; o come dice l'Angelico, l'huomo coll'operationi del senso s'istrada, e giunge all'vso della ragione, e però i più seguono l'inclinationi del senzo, che della raggione, più son quelli, che danno principio ad ardue imprese, che quelli, che le perfettionano; *quia enim per operationem sensus homo peruenit ad actus rationis, ideo plures sequntur inclinationes naturæ sensitiuæ, quam ordinem rationis; plures enim sunt, qui assequntur principium rei, quam qui ad consumationem perueniunt*; e però la vera fede nella maggior parte de gl'huomini non si ritroua, e in quei che v'è, in moltissimi languida, e in molti è ancor morta, perche senza l'operationi concernenti, che la mantengono viua, e bella; il che piangea con lagrime inconsolabili Saluiano parlando della Santiss. Fede de'Christiani, e della vita, e costumi d'alcuni peggiori de' barbari nemici della vera Religione; *vita & peccatis deteriores sunt gentilium, & lege catholica sine comparatione meliores.*

La fede che è virtù teologale è ne' fedeli vn'habito dell'intelletto, che inclina, e facilita à credere le verità da Dio riuelate. Così l'Apostolo la descriue. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*; E' vna base, e fondamento della nostra speranza; speriamo di godere le cose future,

re,e l'eterna vita, perche teniam per certezza di fede,che sian da Dio promesse;onde restiam conuinti,e persuasi à dar di certo credenza à quelle cose che non appaiono, ne si vedono, perche Iddio che non puo fallire, ne ingannare,l'ha riuelate. Dice dunque due cose necessariamente la fede,e la certezza, e l'oscurità, quella per l'attestatione diuina, e questa perche non v'è euidenza di quelche si crede ne per notitia di sensi, ne per discorso naturale d' intelletto.

Per saper qual sia l'oggetto, à cui ha la mira la nostra fede si deue notar, che due sono gl'oggetti di vn'habito, o potenza, l'vn materiale,l'altro formale; quello è tutto cio che per questo s'apprende; la potenza per mezzo dell'oggetto formale,che per sua raggione immediatamente si contempla, si porta anche al materiale,e per portarsi alla consideratione, e dell'vno,e dell'altro ha bisogno d'vn' altra raggione, che gli serua come un lume per discernere anche il suo oggetto formale; per esempio,rispetto alla potenza visiua ogni cosa materiale,e sensibile è suo oggetto materiale, il colore che da se stesso s'apprende è il suo oggetto formale; e la luce è necessaria per conoscere i colorati. Tutto ciò al presente deuesi indagar circa la Fede. E perche non altro che di verità infallibili esigge da noi la credenza la nostra fede, si deue di più notare, che in Dio si possono considerar trè sorti di verità,nell'essere,nel conoscere, e nel dire. Ha Iddio in se, come ogn'altro ente, la verità nell'essere, o trascendentale, per cui vera-

mente, e senza falsità è quelche è, Iddio vero, à differenza de' falsi Dei, e chimeriche Diuinità. Há la verità in conoscere, perche per la sua infinita sapienza il tutto conosce come è in se stesso, senza pericolo di fallire nelle sue cognitioni, ne d'essere ingannato. Ha la verità nel dire, perche in tutto cio che dice, e à noi riuela, dice il vero, ne può ingannare.

Ciò supposto diciamo, che il formal oggetto della fede è Iddio sotto la raggione della prima verità, e nel suo essere di vera Deità, perche quello è l'oggetto formal d' vn' habito, ò potenza, che senza ordinarlo ad altro fine per se stesso s'apprende, e in suo riguardo, e in ordine ad esso ogn'altra cosa si contempla; così è Iddio rispetto alla fede; questa fra i molti misteri, che c'insegna, e n'esigge la credenza il principale, e'l fondamento di tutti gl'altri è l' esserui il vero Iddio, e se ad altro há la mira, il suo intento è che tutto ci gioui, e c'aiuti à conoscere, e credere vn vero Iddio, onde l'Angelico dice: *Ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sagramenta ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum. hic art.* 1. Per la forza & efficacia de Sagramenti la fede mostra la gran potenza di Dio, per il mistero dell'incarnatione la sua infinita misericordia, e sapienza, e per ogn'altra cosa che insegna, ci manifesta altri attributi diuini; e tutto sotto la formalità della prima verità nell'essere, e nella raggione di Deità, perche la fede è vna virtù, che appartiene all'intelletto, il cui oggetto è la verità; à differenza della virtù della carità,

il

il cui oggetto è anche Iddio,ma ſotto formalità di ſommo bene.

Il ſudetto oggetto formale qualificato da vn'altra ragione,o formalità, che da Teologi ſi chiama oggetto *ſub quo*,ſpecifica la ſede, e gli conferiſce l'vltima differenza; & è la prima verità nel dire coſe infallibili, ma connotante, e che guarda la prima verità nel conoſcere, che è la Sapienza infinita, per cui Iddio nel dire,e riuelarci i ſuoi miſteri,non puo fallire. Siche la Diuina veracità,e l'infallibile teſtimonianza di Dio rivelante è l'vltima formalità dell'oggetto, che ſpecifica la Fede. Così dice l'Angelico. *Teſtimonium veritatis primæ ſe habere in fide,ut principium in ſcientijs demonſtratiuis.q.*14.*de verit.art.*8. I primi principij d'ogni ſcienza ſono la luce che manifeſta di quella le concluſioni alle noſtre potenze; così la Diuina riuelatione,e la prima verità nel dire,e riuelare è lume, nel cui vigore il noſtro intelletto crede, reſta perſuaſo, e quieto in tutti i miſteri della noſtra fede,perche li riuela, e l'atteſta Iddio,che non può mentire, ne fallire nelle ſue cognitioni. L'vno e l'altro ſi ricerca per hauer vn'adequato motiuo di credere con certezza ad vn che teſtifica, e la ſua veracità nel dire il vero,e che la ſua teſtimonianza non poſſi fallire,e l'vno, e l'altro non ſempre ſi ritroua nell'huomo teſtificante, perche benche vn ſia inclinato à dire il vero,può per la ſua ignoranza fallire;ma in Dio non vi ſono queſti pericoli,egli per la ſua infinita ſapienza il tutto conoſce,onde quando dice,e riuela non può fallire,e per tal infallibile teſtimonianza è cer-

tissima la nostra Fede, e nella sua certezza supera anche l'euidenze naturali, à differenza dell'humana fede appoggiata ad vna fallibile testimonianza.

L'oggetto material della fede è tutto ciò, che da Dio ci fù riuelato, e quelche si comprende ne'dodici articoli del simbolo, e à quelli si riduce, perche tutto sta fondato nell'infallibile, e verace testimonianza di Dio.

Qual sia la certa regola per discernere quali siano i misteri da Dio riuelati, e le propositioni di fede, che da noi esiggono la credenza, l'opinione hereticale de'Caluinisti, e Luterani è che la Chiesa non ha il priuilegio, e autorità di regolarci in cose spettanti alla fede, ma che la regola di credere si riduce o nella Sagra Scrittura in cui si ritroua registrato quelche habbiam da tenere di fede, o nell'interno moto dello Spirito Santo, quando con speciale assistenza regola ogni fedele nell'intelligenza della Sagra Scrittura. Ma si deue tenere, che la sufficiente regola direttiua della nostra credenza nelle propositioni di fede, e nelle diuine riuelationi da credersi, per via ordinaria, e consueta non è la sola Sagra Scrittura, ne il simbolo de gl'Apostoli, ne l'interna ispiratione dello Spirito Santo, o lo spirito priuato di ciascuno fedele nell'intelligenza della Scrittura, ma la sola Chiesa regolata dallo Spirito Santo, che per mezzo di essa parla a'fedeli, e gl'insegna tutto ciò che deue credersi di fede, e quali siano i suoi misteri riuelati, e quali propositioni da rifiutarsi discordanti dalla sua mente. E primieramente se la regola direttiua in cose

di

di fede deue essere certa, e non soggetta à gl' errori, & esser vitiata, la Sagra Scrittura non è tale, qual benche come fù dettata dallo Spirito Diuino sia pura, e lontana da ogni errore, ma qual sia il suo sincero, e vero senzo, quali siano le sue occulte, e nascoste significationi, qual l' intento dello Spirito Santo, quali le riuelationi di fede, non à tutti è permesso il penetrarle; e molti che fidati nel proprio sapere, nel leggerla, e spiegarla, inuiluppati in quei intrigatissimi laberinti, sono inciampati in horrendi errori, e istruiti dallo spirito perticace della superbia si sono fatti maestri di famiglie hereticali, tirando, e storcendo i sensi delle scritture per i loro inganneuoli disegni; oltre che le Sagre Scritture perche possono andar per le mani di tutti, sono soggette ad esser vitiate, ò con aggiungerci, o diminuirle, o con trasmutarne le parole, come per isperienza conosciamo fatto, o dalla malitia d'huomini reprobi, ò per incuria di chi l'imprime. Siche sicurezza, e quiete di mente non vi può essere nelle materie di fede nella sola Scrittura Sagra; il che appare anche nelle cose politiche, e ciuili, che per componer le liti non bastano le scritture in cui sono espresse le leggi, perche queste da ogn'vn de litiganti si tirano a lor fauore, onde si ricorre al Giudice, che l'interpreti, e giudichi à fauor di qual parte pendano; così nelle controuersie della fede non bastano le scritture, perche ogni particolare le tira al proprio senso, e particolarmẽte gl'heretici l'interpretano à lor genio, e dicono che siano in fauore di loro pessime dottrine; onde è necessario ricor-

rere ad vn Giudice competente, che le dichiari, e mostri quali dogmi se ne cauano, quali misteri contengano, e quali riuelationi in quelle habbi fatto lo Spirito Diuino. L'istesso deue dirsi della canonica scrittura del simbolo degl'Apostoli.

Se le scritture non sono certa, e sicura regola di quelche si deue credere di fede, con più raggione non sarà tale lo spirito priuato di ciascun particolare, cioè l'assistenza speciale dello Spirito Santo à ciascun fedele nell'intelligenza delle Sagre Sritture, perche conforme la riuelatione de'misteri da credersi è publica, e commune à tutti i fedeli, così la regola direttiua nel saper discernere le cose di fede da quelle, che non sono, deue ancora essere commune, & vna da cui tutti i fedeli siano regolati nella vera credenza, e questa non può essere lo spirito priuato, e particolare di ciascuno, perche ogn'vn potrebbe dire in lui essere quel vero spirito con cui sà ben discernere, e cauar dalle sagre Scritture quel che si deue tener di fede, e rifiutar le contrarie dottrine; e questo è quel che dicono temerariamente gl'heretici, in loro essere la vera intelligenza delle Sagre scritture dall'assistenza che hanno dello spirito diuino, onde insorsero tanti scismi, che hanno dilacerato il Cattolichismo, e diuisa la veste inconsutile di Christo. E benche fusse vero, che in vn fedele fusse il diuino spirito, e la sua speciale assistenza nell'intelligenza delle sagre Scritture, non piace allo Spirito Santo in quel solo parlare, e riuelare materie spettanti alla fede

da

da crederſi con ſicurezza, per togliere occaſioni di ſciſma, e diuiſione, perche ogn'altro preſumerebbe hauer lo ſpirito del Signore, come maeſtro della ſua credenza; vuole egli dunque che tutti i fedeli ſi profeſſano humili figli, & oſſequioſi diſcepoli della Chieſa Cattolica, nella cui lingua egli parla, e c'inſegna quel che habbiamo à credere come maſſime di fede, e non dubitarne anche frà le maggiori tempeſte di contrarietà ſuſcitate da ſpiriti amatori di turbolenze, e nouità pernicioſe, onde dall'Apoſtolo la Chieſa ſi chiama; *columna, & firmamentum veritatis. 1. ad Timoth. 3.* E'l gran Dottore, e Maeſtro di tutti Agoſtino era così ſtabile, e fermo nel credere all'autorità della Chieſa come norma, e regola indubitata in inſegnar tutti i fedeli la vera credenza, che riſolutamente dicea: *Euangelio non crederem, niſi me Eccleſiæ Catholicæ commoueret authoritas, qua ſublata, nec etiam Euangelio credere potero. lib. cont. epiſt. fundam. c. 5.*

Tutto ciò che habbiamo detto dell'autorità della Chieſa in eſſere l'oracolo della fede, s'intende per legge ordinaria, e riſpetto alla preſente communità de' fedeli; ma non ſi niega che Iddio può prendere altre vie per inſegnare à ciaſcuno i miſteri della fede; può immediatamente con ſuoi lumi illuſtrargli la mente à capire propoſitioni di fede; così ne iſtruì gl'Angioli, i primi noſtri Genitori, i Patriarchi, i Profeti, e gl'Apoſtoli, onde Chriſto diſſe à Pietro che teſtificò la ſua Diuinità: *Caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus qui in Cœlis eſt.*

Mà

Mà se si parla del nostro assenso, che diamo à misteri, & alle propositioni di fede, la risolutione di credere non si rifonde alla direttione della Chiesa, ma alla prima verità riuelante, che è Iddio, testimonio infallibile, e verace, cioè crediamo à tutto ciò che la fede ci propone, perche vien da Dio riuelato, come per vn formal motiuo della nostra credenza; l'autorità della Chiesa in proporci quel che si hà à credere è sol come la conditione senza di cui non diam l'assenso à misterij riuelati da Dio, perche Iddio vuol riuelargli à i fedeli per la bocca della Chiesa, mà il motiuo à tener di certo, e indubitato quel che la Chiesa ci propone, e c'insegna, non è per la sua testimonianza, è perche l'hà riuelato la prima verità che non può mentire. Si come la volontà come cieca potēza hà bisogno dell'intelletto, che gli proponga l'oggetto, acciò verso questo prorōpa in amore; ma la propositione dell'intelletto non è alla volontà ragione, e formal motiuo d'amare l'oggetto, la bontà di questo la rapisce all'amore, ma questo non vscirebbe dalla volontà senza la conditione della propositione dell'oggetto. Così è al presente; noi siam ciechi e stiam all'oscuro, rispetto à misteri della fede, perche ne son proportionati oggetti per gl'occhi, ne l'intelletto hà discorso natural per hauerne euidenza, onde la Chiesa regolata dallo Spirito Santo ci propone gl'oggetti da credere, quali siano i misteri di fede riuelati da Dio; per dar noi l'assenzo, e credere, la propositione della Chiesa è conditione che necessariamente s'esigge, altrimente noi non dariamo l'as-

l'assenzo, perche come discepoli nella scuola della fede habbiam bisogno di maestro, e guida, ma la causa, e motiuo formal del nostro assenzo è la prima verità riuelante, che è, come habbiam detto, il formalissimo oggetto della fede, sotto le cui ragioni, & essenza noi apprendiamo ogni altro oggetto alla medema spettante. Tutto ciò vien approuato dall'Angelico Dottore: *si consideremus formalem rationem obiecti fidei, nihil est aliud quam veritas prima. hìc art. 1.*

Se Iddio immediatamente riuelasse à persona particolare cosa che appartenesse alla Religione Christiana, & à Dio s'ordinasse come autor sopranaturale, tal oggetto riuelato sarebbe cosa da credersi di fede da quella priuata persona, ma tal fede sarebbe teologica, non cattolica. Per esser vna cosa oggetto di fede teologica, & infusa, basta che venghi dalla prima verità riuelante, e che à Dio s'ordini come oggetto formale; così sarebbe vna riuelatione fatta da Dio immediatamente à priuata persona, e spettante alla santità della nostra Religione; ma per esser mistero di fede cattolica, bisogna che vniuersalmente, & à tutti i fedeli sia noto; e di questo oggetto di fede cattolica per esserne ne' fedeli obligatione di commune, & vniuersal credenza non basta esser proposto da persona priuata, benche à questa da Dio immediatamente fusse stato riuelato, ma è necessaria la propositione, e testimonianza di quelle persone da Dio destinate con publica autorità per significare al popolo fedele la mente diuina, e i suoi profondi misteri, e questi sono i Prencipi del-

della Chiesa, come i Profeti, gl'Apostoli, & i Pontefici massimi, per la bocca de' quali parla Iddio, e riuela misteri di fede, e massime di celeste dottrina; onde l'Angelico Dottore dice, che la nostra fede s'appoggia alla riuelatione fatta à gl'Apostoli, & à Profeti, che scrissero libri canonici, e nõ alle riuelationi fatte à i Dottori della Chiesa, perche questi sono persone priuate, e quelli di publica autorità: *Fides nostra innititur reuelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem reuelationi, si qua fuit alijs Doctoribus facta.* 1.p. q.1.art.8.

Quindi si caua che solo siam tenuti à credere alle riuelationi fatte alle publiche persone da Dio assegnate à manifestarci i secreti della sua mente, purche vi sia l'approuatione della Chiesa, che hà l'autorità di spiegare, e proporre à fedeli l'Apostoliche, e profetiche riuelationi; ma non siam tenuti à credere alle riuelationi fatte da Dio alle persone priuate senza l'approuation della Chiesa, benche quelle habbino obligatione di crederci non come cose spettanti alla fede cattolica, ma sol con fede infusa, e teologica.

E così certa, & indubitata la nostra fede, e tutto ciò che ci propone à credere, che per niun verso può soggiacere alla falsità, & à gl'errori. Non può in niuna sua parte dal canto di Dio esser falsa; la prima verità non può mentire, altrimente da se stessa mancarebbe, come la vita non può morire, e la somma Bontà non può peccare; son cose ripugnanti esser vita, e morire, esser bontà, e peccare, verità, e mentire; onde

onde l'Angelico così dice: *Sub veritate prima non potest stare falsum, sicut neque sub ente non ens, nec malum sub bonitate. hic art. 3.* E ne anche Iddio può mentir per bocca de' suoi ministri, perche egli parla nella loro lingua, come dice Christo: *non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Matth.* 10.; altrimente la nostra fede non hauerebbe sodo, e stabile fondamento, perche tutta s'appoggia alle riuelationi fatte da Dio à suoi Nuntij, e da lui mandati à significare i secreti della sua mente, questi furono gl'Angioli, i Profeti, g'Apostoli, gl'Euangelisti.

Ma se nelle sagre Scritture par si ritroui il contrario alla sudetta verità, come in Giob si legge di Dio: *qui immutat cor Principum, & decipit eos, & errare facit eos sicut ebrios. cap.* 12. Ne' Reggi: *Dedit Dominus spiritum mendacii in ore omnium Prophetarum tuorum.* 3. *cap.* 22. In Ezzechiele: *Propheta cum errauerit, & loquutus fuerit verbum, ego Dominus decepi Prophetam illum. cap.* 14. Tutto ciò, come ogn'altro passo di Scrittura, che parla di male di colpa, d'errore, e falsità, è regola generale, che s'intende della diuina permissione, nō che Iddio positiuamēte il voglia; onde fù bestemmia horrenda di Priscilliano in dir, che Dio sia autor della falsità, e del mentire; & i suoi seguaci indotti da tal pernicioso principio asseriuano esser lecito mentir con giuramento per non scoprire i segreti del cuore, onde fra loro così si persuadeuano:

Iura, periura, secretum prodere noli.

Se fondata la fede sù la prima verità, che non può mentire, à niun'errore, e falsità soggiace,

ce, ancor ne'credenti si conserua pura, e incontaminata dal falso per l'istessa ragione, perche non può vn credente seruirsi della fede per acconsentire à vna falsità, e crederla come da Dio riuelata, ò non credere à vna verità come da Dio non riuelata; e se'l facesse per ignoranza inuincibile non si seruirebbe della fede diuina, ma sol dell'humana, perche la fede diuina come habbiam detto, ci guida à conoscere, e credere tutte le sue verità sotto la formal ragione della diuina riuelatione, e dell'attestatione della prima verità, che non può mentire, e riuelar il falso; ma l'humana fede non può far infallibile testimonianza, perche è soggetta all'ignoranza, onde quando se gli dà credenza, sempre è con pericolo di cader ne gl'errori, e di consentire alle falsità. Tutta la sudetta dottrina viene insegnata, & egregiamente spiegata da S. Tomaso: *Nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formalis obiecti; sicut color videri non potest, nisi per lucem, aut conclusio sciri non potest, nisi per medium demonstratiuum. Dictum est autem, quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima: vnde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest; sicut nec non ens sub ente, nec malum sub bonitate. hic art.3.* La nostra fede è vn lume che risplende nel nostro intelletto participato dal lume infinito, che è nella mente diuina, & vn principio del lume beatifico, che ci farà vedere la diuina faccia, onde si come il lume diuino, e'l beatifico non possono esser principio di falsità, & errore, così è il lume della

la

la nostra fede; come ancor sono dell'istessa perfettione in escluder dall'intelletto ogni fallità, & errore tutte le virtù intellettuali, che perfettionano la mente per la cognitione del vero, che è il suo proprio oggetto; à differenza delle virtù morali nella volontà residenti, che non guardano il vero, ma il bene, onde possono ammetter qualche fallità. E se vn fedele cade in errore senza colpa, questo non viene causato dalla fede diuina, ma dall'humana, e se sarà con colpa, sarà originato dalla propria malitia, e gli sparirà dalla mente il lume della fede, & offuscato da tenebrosi principij, come vn cieco senza guida da vn'error inciamperà nell' altro.

Nell'istesso intelletto non possono essere assieme fede, e scienza, ò chiara visione intellettuale dell'istessa verità, e oggetto; hanno trà di loro oppositione; la scienza illustra la mente, e gli fà veder con tal chiarezza vna verità, che non possi negarla, anzi vien necessitata all'assenzo, conuinta all'aspetto dell'oggetto euidente; ma la fede benche renda certa la mente della verità, perche riuelata da Dio che non può mentire, non però gli la mostra, e con chiarezza, & euidenza la conuince, onde là lascia in vna oscurissima cognitione dell'oggetto nascosto, e però non la necessita all'assenzo, ma con libertà à poterui dissentire. Nè la diuersità de' mezzi con quali procedono la scienza, e la fede togliono da queste l'incompossibilità, e la ripugnanza nell'istesso intelletto in ordine al medemo oggetto; sicome benche le tenebre, e la luce sian cagionate da di-

uerse

uerse cause, non però possono vnirsi, e stare assieme nell'istesso soggetto; anzi gl'istessi mezzi tra di lor si contradicono, euidenza, e non euidenza, chiarezza, & oscurità. Tutto ciò vien autorizzato dall'Angelico Dottore: *Id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere; sed eadem ratione non potest simul idem, & secundum idem esse scitum, & creditum, quia scitum est visum, & creditum est non visum. hic art. 5.* La sudetta ragione milita non sol per gl'atti, ma ancor per gl'habiti della fede, e della scienza; perche se gl'atti ripugnano nell'istesso intelletto intorno alla medema verità, ripugnaranno ancor gl'habiti d'vnirsi assieme, perche questi da quelli prendon la specie, e la loro essenza.

Può però, come dice l'istesso S. Dottore, star nell'istesso intelletto l'habito della fede con vn'atto di scienza euidente, e con vn'attual visione di Dio, purche questa sia communicata di passaggio, e non sia permanente; come fù cõmunicata à S. Paolo, e assiem conseruò la fede. *Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est, vt simul tunc in eo non fuerit actus fidei. fuit tamen simul fidei in eo habitus. q. 175. art. 3.* All'hor le forme contrarie non possono in vn soggetto stare assieme, quando sono nel loro stato perfetto, e permanente, come ne' Beati non possono essere assieme fede, e visione beata; ma possono vnirsi quando sono almeno vna in stato imperfetto, e di passaggio come fù la visione beata

beata nell'estasi di Paolo, che gli fù concessa per breue tempo, in cui la sua fede non fù in essercitio, ma come ligata, e impedita non s'esercitò ne'suoi atti, e terminato quel ratto beato l'Apostolo ritornò à sensi, e alle funtioni della sua fede, che sono la credenza di tutto cio che da Dio è riuelato, e non si vede. Come fù in Paolo la visione della diuina essenza, e come è ne'Beati, lo spiega egregiamente l'Angelico Dottore. *Visio Dei per essentiam fit per lumen aliquod, scilicet per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psal. in lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum passionis, alicui vero per modum formæ inherentis; sicut lumen Solis inuenitur in carbunculo, & in stellis vt forma inherens, idest connaturalis effecta, sed in aere inuenitur ut forma transiens, & non permanens, quia transit abeunte Sole. Similiter, & lumen gloriæ dupliciter menti infunditur, vno modo per modum formæ connaturalis factæ, & permanentis, & sic facit mentem simpliciter beatam. Alio modo contingit lumen gloræ mentē humanam, sicut quædam passio transiens, & sic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriæ illustrata, vnde etiam ipsum nomen raptus ostendit, transeundo hoc esse factum. quæst. 175. art. 5.* Non restò altro all'Apostolo della visione beata doppo il suo ratto, se non vna reminiscenza d'hauer visto Iddio, e null'altro per cui n'hauesse ritenuto vna notitia euidente, ne lume di gloria, ne specie impressa, ne espressa, perche queste non si danno distinte dall'essenza diuina nella visione beata, onde gli restò la fede per credere quelche già hauea veduto; non così in vno che hauea per relatione fede

humana d'esserui Roma; veduta questa, & anche partitosene, non più ne conserua la fede, perche ritiene di quella la specie, per cui ne ha notitia euidente.

Pur si ritiene, e s'unisce la fede coll' euidenza nell'attestante, s'ha questa euidenza, quando s'ha vna certa, & euidente cognitione della diuina riuelatione, e questo s'ottiene quando Dio la manifesta colla sua voce, che sono i veri miracoli, con cui parla, e approua, e testifica le verità pertinenti alla fede, & egli non si vede; conforme, possiam conoscere con euidenza la voce d'vn'huomo, e non vederlo Parlò Iddio, e riuelò alla B. Vergine la diuinità di Christo nel suo prodigioso parto in cui si vidde fatta Madre, e restar Vergine, e per questo miracoloso segno la Vergine hebbe euidenza della Diuina riuelatione intorno alla diuinità del suo figliuolo. Così ancor Lazaro nella sua risorrettione hebbe vn'euidente segno, che Dio riuelaua, che chi l'hauea chiamato dal sepolcro à vita, per la sua Diuinità hauea nelle sue mani, e ossequiose à suoi cenni, e la morte, e la vita. Così i Profeti da i lumi che riceuono da Dio à conoscer cose nascoste arguiscono l'euidenza della diuina riuelatione; e probabilmente gl'Apostoli, e gl'Euangelisti hebbero l'euidenza delle diuine riuelationi, perche Iddio di loro si seruì per addottrinare i credenti, onde era conueniente, che gli facesse conoscer con euidenza le sue reuelationi intorno à misterii della fede. Hor anche con questa euidenza si conserua, & vnisce la fede, dice l'Angelico, onde benche vno conoscesse con

eui-

con euidenza che Iddio ha riuelato vna tal verità, e che egli non può mentire, come prima verità, pur rispetto à tal oggetto non perde la fede, e'l crede. *Si quis Propheta prænuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando; ex hoc signo conuinceretur intellectus videntis, vt cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur, licet illud futurum quod prædicitur, in se euidens non esset; vnde per hoc ratio fidei non tolleretur. qu. 5. art. 2.* Benche vi sia euidēza della diuina testificatione infallibile, non però per tal euidenza il mistero riuelato si è in se reso euidente, e doue non v'è euidenza, può capirui la fede. Il che chiaramente si mostra anche nel sopremo Angelo, che nella sua breuissima uia, auanti di giungere al termine della sua Beatitudine, o dannatione hebbe la fede, e la riuelatione de' suoi misteri, & euidentemente conobbe tal riuelatione venirgli da Dio, non potendo esser da altri illuminato, come Angel sopremo, se non da Dio, perche l'illuminatione fra gl'Angioli dal superiore descende all'inferiore. La diuina riuelatione, & attestatione di Dio è vn estrinseco, e commun mezzo connesso con vna verità della fede, onde dall'euidenza della diuina riuelatione non conoscesi euidentemente una verità di fede, come si conoscerebbe dall'euidente cognitione d'vn mezzo intrinseco, e proprio spettante, e connesso con tal verità, come sarebbe la rationalità di Christo per conoscerlo euidentemente come huomo.

Benche i misteri della nostra fede non siano in se euidenti, e per vederli bisogna aspet-

tar, che cadano le tenebre di questa vita, che per noi è vna notte, si rimettano l'ombre della fede, e sorga il gran giorno dell'eternità beata; *& tunc*, dice l'Apostolo, *videbimus facie ad faciem*; pur sono credibili con euidenza, e così li conosciamo al lume benche oscuro della fede. E credibile con euidenza ciò che vien sostentato da potenti argomenti, e testificato da veracissimi testimonij. La credibilità d'vna cosa tutta si prende dall'estrinseco, come da testimonii, e da gl'argomenti, à differenza di vna verità, la cui euidenza si conosce da' suoi intrinseci predicati. Hor se vogliam conoscere l'euidente credibilità de' misteri di nostra fede da suoi testimonij, basta per tutti Christo, che è la Sapienza del Padre diuino, & egli disse; *ad hoc veni in Mundum, vt testimonium perhibeam veritati. Ioan.* 8. oltre poi la veracissima testimonianza di tanti Profeti tutti concordi à predicar la nostra fede con lodi incomparabili; d'innumerabili martiri, che l'hanno confessata, e mantenuta col sangue; di tanti Dottori, e per dottrina, e santità riguardeuoli, che l'hanno insegnata, e difesa dall'arroganza de gl'indedeli, e degl'Eretici. Gl' argomenti sono validissimi per prouar l'euidenza della sua credibilità. Non può negarsi la verità di nostra fede, che vanta i suoi natali da secoli eterni se la consideriamo in quei misteri che ci dichiarono un'ineffabile Diuinità, e in altri che furono sempre nella mente diuina, e per darui esequtione nella pienezza del tempo à riguardo dell'humanità bisognosa. Se parliamo della sua antichità temporale,

quan-

quando cominciò ad esser professata da gli huomini; ella fù immediatamẽte da Dio insegnata al primo huomo, e da questo à suoi posteri, e mai mãcò chi n'osseruasse cõ puntualità le sue leggi. Ella è vna fede Santa, vera, & efficace à conuertire l'anime infedeli, così la descrisse il Profeta reale; *lex Domini immaculata, conuertens animas, iudicia Domini vera. Psal.* 18. La nostra fede esclude ogni colpa, e vuol puro anche l'interno à differenza dell' humane leggi, che non potendo frenar tutte le licenze dell'humanità vitiosa, tolera, e permette alcuni mali; per ogni parte fa splendere la verità, onde la nostra raggione, che ne' suoi oggetti ricerca sempre la verità, resta ammirata, come la nostra fede in tutto quello che propone intorno alla diuina Maestà, e ordina per santificare i nostri costumi, niente contiene di falso, tutto bilanciato da vna purissima verità, e conforme à vna intiera equità, e se tutto non intende con euidenza per l'eminenza de' misteri, che supera l'humana capacità, senza vscir fuori di questa penetra, e disfà le cauillationi, e le fallacie inuentate da torbidi ceruelli; quindi auuiene che la nostra fede ha vn'interna forza di conuertire alla vera Religione ogn'anima radicata, e allacciata da qualsisia superstitiosa infedeltà, e ridurre alla pietà, e mansuetudine ogn'animo empio, e feroce. Il modo merauiglioso di propagarsi nel Mondo la fede Christiana ancora è vn forte argomento della sua credibilità; predicata da gl'Apostoli, in quanto all'apparenza del Mondo poueri, senza comitiue d'adherenti, armati dei-

della ſola fede , fiangheggiati dalla virtù di Chriſto,hanno già debbellato , e ſuperata l'infedeltà d'vn Mondo , e reſolo oſſequioſo alla fede , e tributario al Crocifiſſo d'humiliſſima veneratione;e ſpogliati d'arrogāza anche i Monarchi, che depoſte le Porpore, e i Scettri , più che da queſti ſtimarſi honorati dalla pouertà e humilationi della Croce. Merauiglioſo effetto è anche della verità di noſtra fede,la ſua fermezza,e coſtanza con cui in tempo de tiranni, qual immobil rupe in mezzo al mare reggea all'ondate di fieriſſime perſequtioni;anzi quāto più queſte infieriuano per più ſecoli , tanto più ella n'uſciua vittorioſa nel trionfo d'innumerabili martiri , il ſangue de' quali meritamente veniua chiamato da Tertulliano,*ſemen Chriſtianorum* , perche quanti più ne cadeano ſagrificati alla fede dal ferro de' carnefici, tanti più ne ſorgeano ſaluati dalle rouine del gentileſimo,che alla viſta della generoſità de'martiri nel patire,e à ſegni miracoloſi con cui Iddio gl'illuſtraua,e confondea i tiranni, abandonati i loro ſuperſtitioſi riti ſi conſecrauano alla vera Religione. Coſi deſcriue S. Hilario la fede ſempre vittorioſa, e ſicura frà la maggiori boraſche delle perſequtioni. *Sicut olim creſcentibus diluuii fluctibus;arca ſublimius ferebatur, & tandem procellarum victrix requieuit ſuper montes Armeniæ: non diſpari modo Eccleſia, dum exercetur, floret; dum opprimitur, creſcit; dum contemnitur, proficit, dum cæditur, vincit. lib.4. de Trinit.* E finalmente per fondare ogn' credenza alla noſtra ſantiſſima fede baſta un ſol Chriſto,che l'ha illuſtrata col ſuo diuiniſſimo

mo nome diuulgato, e adorato per tutto il Mondo, e con suoi famosissimi segni, e portenti, contrasegni dell' Onnipotenza, che la protegge, e difende. Sin quì dell'oggetto della fede.

Hora trattaremo delle regole, dalle quali regolati i fedeli conoscono infallibilmente gl'oggetti, i misteri, e tutto ciò che appartiene alla nostra fede per crederlo. Di queste regole altre ne sono inanimate, come la Scrittura, e la Traditione, & altre animate, e che ci significano à bocca la nostra obligatione, e c'insegnano ciò che douiam credere per esser veri fedeli, e sono la Chiesa, il Sommo Pontefice, e i Cōcilii. Di tutte parlaremo.

Sotto il nome di Sagra Scrittura si contengono tutte le Scritture dettate non solo ne loro sensi, ma ancor nelle parole dallo Spirito Santo, sopra le quali dice l'Apostolo. *Omnis Scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum 2. ad Timoth. 3.* E pero i Profeti nel principio del loro parlare per ordinario diceano. *Hæc dicit Dominus*, per dimostrare, che tutte le loro parole vsciuano dalla bocca di Dio, e à loro suggerite; à differenza de decreti de Concilii, e de' Sommi Pontefici appartenenti alla fede, le cui parole sono dell' huomo, e 'l senso dello Spirito diuino, che 'l detta, e l'ispira. Si diuide la Sagra Scrittura nell'antica, che contiene i libri spettanti alla legge Mosaica, e nella nuoua, che sono i Sagri libri della legge Christiana. In quattro ordini sono i libri del vecchio Testamento; alcuni sono legali, e sono la Genesi l'Esodo, il Leuitico, i Numeri, e'l Deuteronomio. Altri sono historiali, e sono i libri

bri di Giosuè, de Giudici, di Ruth, de Reggi, del Paralipomenon, di Giob, d'Esdra, di Tobia, di Giuditta, d'Ester, e de' Maccabei. Altri sono sapientiali, e sono i Prouerbii, l'Ecclesiaste, la Cantica, la Sapienza, e l'Ecclesiastico, & altri sono Profetali, e sono i libri di quattro maggiori Profeti, Isaia, Gieremia, Ezzecchiele, Daniele; e de i dodici minori, Osea, Ioele, Amos, Michea, Abdia, Giona, Nahum, Abacuc, Sofonia, Aggea, Zaccaria, e Malachia. I libri del nuouo testamento, sono i quattro Evangelii di Matteo, di Marco, di Luca, di Giouanne, e corrispondono à i libri legali; gl'Atti degl' Apostoli, che sono gl'historiali; le quattordeci Epistole di S. Paolo, le trè di S. Giouanne, le due di S. Pietro, l'vna di S. Giacomo, e l'vna di S. Giuda, e sono come i libri Sapientiali; e l'Apocalisse di S. Giovanne, che corrisponde à i libri de' Profeti. Tutti i sudetti libri sono Canonici cioè dettati dallo Spirito Santo, come ha definito il Concilio Tridentino, e vi numera ancora i Salmi di Dauide, e non nomina l' oratione di Manasse Rè di Giuda, e gli vltimi due libri di Esdra, e de Maccabei, però nella Bibbia nō sono posti nella serie de' libri canonici, ma all'ultimo di essa, e da quelli separati. Onde hora l'infallibile regola della nostra fede sta fondata ne' libri canonici assignati dal Concilio Tridentino, e impressi in lingua Latina. Il testo Hebreo dell'antico testamento sino alla venuta di Christo fu stimato, e tenuto per diuino, & autentico originale, da cui ne deriuarono e'l greco, e'l latino; Ma hora non si tiene per regola di fede, perche almeno in parte vitiato, e corrotto da Rab-

Rabbini del Giudaiſmo inuidioſi della gloria di Chriſto, la cui Diuinità era euidentemente teſtificata nelle loro ſcritture, onde l'iſteſſo Redentore dicea à gl' hebrei eſperti delle ſcritture. *Scrutamini Scripturas, illæ ſunt quæ teſtimonium perhibent de me Ioan.* 5. L'iſteſſo diciamo della verſione de ſettanta interpreti, qual benche come da loro vſcì, fù Canonica Scrittura, hora ancor vitiata, e corrotta in molte ſue parti,

Le Traditioni benche non ſiano ſcritte ne' ſagri libri ſono di tanta autorità nella Chieſa, che alcune ſono riceuute come regola di fede. L'Apoſtolo ſcriuendo à Teſſalonicenſi che ſtaſſero fermi nella fede, gli dice: *Itaque fratres ſtate, & tenete traditiones quas didiciſtis ſiue per ſermonem, ſiue per epiſtolam noſtram.* O ſiano ſcritte le traditioni, ò dette à bocca, e deriuatane la memoria da vna generatione all'altra, baſta che ſiano originate da perſone giuridiche, e da Dio deſtinate à far teſtimonianza di fede, hanno l'iſteſſa forza, e vigore, perche la diuina parola non prende da caratteri la ſua infallibilità, ma dall'autorità di chi la proferiſce. Onde S. Baſilio coſi parla delle Traditioni: *Dogmata quæ in Eccleſia prædicantur, quædam habemus è doctrina ſcripto prodita, quædam rurſus ex traditione Apoſtolica, in myſterio, ideſt in occulto tradita, recepimus, quorum vtraque parem vim habent ad pietatem. lib. de Spir. S. c. 27.* Anzi leuate le traditioni, e non ſi darà credenza nè anche alla ſagra Scrittura, qual per traditione habbiamo che ſia quell'iſteſſa, che fù ſcritta da ſuoi giuridici autori. E molte verità che ſi cre-

si credono di fede, non sono espresse nella sagra Scrittura, ma sol in vigor delle traditioni esiggono da noi credenza di fede; come la Virginità della Madre di Christo, la processione dello Spirito Santo dal Padre, e dal Figliuolo, le due volontà in Christo diuina, & humana, e molte altre, che ò sono originate immediatamente da Christo, e si chiamano diuine, ò da gl'Apostoli ispirati dallo Spirito Santo, e si dicono Apostoliche, ò da i Prelati della Chiesa, e dall'vso, e consuetudine de' popoli, e sono l'Ecclesiastiche. Ma di quelle che vennero da Christo, ò da gl'Apostoli, alcune sono Regola di fede, come che la Madre di Christo fù sempre Vergine, & altre appartengono alla riforma de' costumi, come il digiuno e in determinati tempi dell'anno. Sin quì delle regole inanimate della fede; hora dell'animate.

La Chiesa si può prendere in generale, e contiene non solo gl'huomini viatori, ma ancora i comprensori, gl'Angioli, e l'anime beate, onde si definisce: *Societas creaturæ rationalis, supernaturali cognitione Deo adhærens, eiusque vero cultu inter se communicans*. Il corpo di Chiesa non si può restringere in vno, onde deue essere in vna compagnia almen di trè; deue essere di creature ragioneuoli, che sono gl'Angioli, e gl'huomini; deue adherire à Dio, perche è celeste, e diuina à differenza delle communità profane, & humane; e v'adherisce per due sopranaturali cognitioni, ò per la visione beata come gl'Angioli, e l'anime beate, ò per la fede come gl'huomini viatori, e l'anime purganti; Fra i suoi membri deue essere vna com-

communicatione tutta ordinata alla veneratione del vero Iddio, ogn'vno secondo la sua conditione, e capacità, per esser la Chiesa ordinata alle funtioni della vera Religione; onde da questa sagrata vnione ne sono esclusi i dannati, quali benche siano molti, non sono vniti à venerare Iddio. Al presente non trattiamo della Chiesa in tanta vastità, che abbracci la trionfante, e la purgante ancora, ma sol della militante che contiene quei fedeli, che militano sotto lo stendardo della Croce coll'armi della legge Euangelica; il lor Duce è Christo in Cielo, e'l suo Vicario in terra; onde si definisce: *Societas visibilis fidelium baptizatorum, sub vno capite Christo in Cælis, & Vicario eius in terris, inter se eodem cultu communicantium.* La Chiesa militante è vna visibile società, perche non consiste in vna famiglia d'Angeli, e d'anime, ma in vna sagrata Republica d'huomini visibili compagni vniti con vnione di fede. Non in tutto però questa Chiesa è visibile, e manifesta, perche in essa v'è cosa che spetta alla fede, si crede, e non si vede, onde nel simbolo si dice: *Credo sanctam Ecclesiam*. Così in Christo quel che si vedea era l'humanità, quel che si credea era la Diuinità; nel battesimo l'acqua si vede, non la potenza di mondar dal peccato; nella Chiesa militante gl'huomini si vedono vniti ad honorar Iddio, e'l Pastor che li regge, e quel che non si vede, e si crede, è lo Spirito Santo che la regge, è la santità della fede, fuor della quale niun può saluarsi. Questa Chiesa è vna società non sol de' predestinati, ma de' reprobi ancora, che professano l'istessa fede, per-

che

che Christo compara questa Chiesa ad vn campo, in cui è seminata buona semenza, e zizania, quella per prouederne il Paradiso, e questa per materia delle fiamme dell'inferno.

Hor questa visibile Chiesa è regola infallibile della fede in tal maniera, che ne per colpa, nè per ignoranza può errare nel credere, perche fondata sopra vna pietra così ferma, e stabile, che tutti i sforzi delle potenze infernali mai hanno potuto smouerla dal posto della vera fede; così promise Christo à Pietro, che da lui destinato Pontefice ne era capo, e direttore: *Tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam. Matth. 16.* L'Apostolo la chiama: *firmamentum, & columnam veritatis. 1, ad Timoth. 3.* S. Agostino di essa dice: *pugnare potest, expugnari autem non potest.* S. Cipriano la chiama sposa di Christo, incorrotta, e pudica, che non può essere adultera per colpa d'errore nella fede: *Adulterari non potest sponsa Christi, incorrupta est, & pudica.* I difetti dell'interne attioni del corpo al defetto del capo, e del cuore s'attribuiscono; e Christo è il capo visibile della sua Chiesa, dice S. Tomaso; lo Spirito Santo è il suo cuore, che con occulta influenza l'vnisce, e gli dà vita: *Caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum membrorum, sed cor habet quamdam influentiam occultam, & ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui inuisibiliter Ecclesiam viuificat, & vnit, capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur. 3. p. q. 8. art. 1.* E benche Christo

è ca-

è capo, e lo Spirito Santo è cuor di qualsiuoglia fedele, e questo può errar nella fede, non però può errar la Chiesa vniuersale, perche vn fedele può lasciar d'esser membro di Christo, & ancor della Chiesa per le sue colpe, ma la Chiesa non può lasciar d'esser suo mistico corpo per le promesse che ne hà profetizzate da Osea: *Desponsabo te mihi in fide in sempiternum. cap. 2.* Per l'istesse ragioni la Chiesa non può errare nella fede per ignoranza inuincibile, & incolpabile.

L'antica Chiesa nel tempo della legge di natura, e la Sinagoga de gl'Hebrei non haueano quei priuilegij, e promesse diuine, che hora hà la Chiesa di Christo. A questa fù detto: *Portæ inferi non præualebunt aduersus eam*, & à Pietro come capo di essa: *Rogaui pro te Petre, vt non deficiat fides tua*; e questa fermezza, e costanza non fù promessa all'antiche Chiese, onde poteano mancare nella lor fede, ma non mancarono, e benche alle volte ne preuaricaua vna gran moltitudine, abbandonando la fede, e'l vero Iddio, pur ne restauano molti, che fermi nella fede, sosteneano la lor Chiesa, e Religione.

Per conoscere qual sia la vera, e legitima Chiesa di cui capo, e direttore ne è Christo in Cielo, & in terra il suo Vicario, il Concilio Niceno nel Simbolo ne dà quattro segni; *Credo in vnam, sanctam, Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam*; deue essere vna, santa, Cattolica, & Apostolica. Deue esser vna in più modi; per vnità di principio, da cui hebbe l'origine, e questo è Christo, che ne fù il fondatore; deue

ha-

hauer vn sol fine di militare in terra per la cõquista della Beatitudine, fine che sospirano tutti i suoi membri; e per conseguir tal fine deue hauere vna vniformità di mezzi, così interni, che sono la fede, speranza, e carità, come esterni che sono i Sagramenti, il sagrificio Eucharistico, e la legge Euangelica. Deue essere vna per vn capo visibile, che è il Pontefice Romano, & è il Pastor di tutto l'ouile Christiano, e sotto questo sol capo s'vniscono à far vn corpo tutti i fedeli, benche dispersi per tutto il Mondo; e quei che non viuono coll'istessa fede di questo capo, sono membra decise dalla Chiesa, e separati da Christo, onde non communicano, ne participano de' beni spirituali, come gl'altri fedeli, ne riceuono da Christo nostro mistico capo l'influenze vitali necessarie à viuere in caparra dell' eterna vita. Il secondo segno della vera Chiesa è la Santità, che consiste nella purità della fede, che non vien macchiata dalla deformità de' costumi d'alcuni fedeli; nella bontà della vita di quei che si conformano, & obediscono alla sua disciplina, per cui tutti promoue ad vna vita perfetta; e nella santità de Sagramenti, delle leggi, delle sagre cerimonie, e riti con cui honora la diuina Maestà: onde Pietro l'Apostolo daua à fedeli di questa Chiesa titoli di generatione eletta, di regale sacerdotio, di gente santa. *Genus electum, regale sacerdotium, gens sancta.* 1. *cap.* 2. Il terzo segno della legitima Chiesa è l'esser Cattolica, titolo venerando per conoscerla segragata dall'immonde, e profane radunanze de' Scismatici, & Heretici, il capo de' quali è il rettor delle

te-

tenebre. Per tre motiui la vera Chiesa si nomina cattolica, e vniuersale, e per raggion del luogo, che nõ è determinato, e ristretto à qualche Regno, o Prouincia, come è di qualche setta hereticale, ma è tutto il Mondo; e per raggion del tempo, perche da che principiò sempre fù, e sarà à differenza dell'altre sette che non han permanenza; e per raggion delle persone, che tutte abbraccia d'ogni natione, e d'ogni grado, perche è l'vnica via di salute d'ogni generatione; e per raggione della dottrina della fede che è la vera, perche dà tutti i ricapiti necessarij per la riforma de' costumi, insegna ogni genere di virtù per ordinare vna buona vita, prohibisce ogni sorte di peccato, & esigge anche la purità dell'interno. Il quarto segno della vera Chiesa è l'essere Apostolica, e prende tal nome, e da Christo che da S. Paolo vien chiamato; *Pontifex, & Apostolus confessionis nostræ. ad Hebr.* 3. e dagl'Apostoli, che immediatamente furono da Christo addottrinati, ne sentirono tutti in principii, e la celeste dottrina per fondare la nuoua Chiesa terminata, e ripudiata già la Sinagoga, onde essi ne posero i fondamenti eterni per tutto il Mondo.

Alla Chiesa Romana conuengono i sudetti segni onde in essa consiste la vera Chiesa. Ella è vna per l'vnità della fede, per vn sol Pastore di tutto il gregge di Christo, e per tal da tutti i fedeli si conosce, e si adora, come Vicegerente di Christo; ella è Santa per la santità della fede, che professa, che è l'origgine d'ogni santità; è cattolica perche seminata per tutto il Mondo; & è Apostolica perche tira origgine da Pietro

Prin-

Principe de gl'Apostoli, e vicario destinato immediatamente da Christo. Non s'intende però per la Chiesa Romana solo la società di quei fedeli che sono in Roma, ma tutta la multitudine de'fedeli che è in tutto il mõdo, e che sotto vna sola fede adheriscono, e sono soggetti ad vn sourano Pastore, che è il Pontefice romano.

Quando questo Sommo Pontefice parla, come sedente nella Catedra Apostolica, e come Pastore vniuersale, o presidente ne' Concilij vniuersali, o fuor di essi, è viua regola, e d'infallibile autorità nel proponere, e definire cose di fede, e come Giudice nel decidere le cõtrouersie insorte intorno alla medema. Si conosce per isperienza, che in ogni ben ordinata Republica fuor delle leggi scritte vi è vn animato Giudice, che interpreti con prudenza, e maturo conseglio le leggi, e decida colla regola di quelle le controuersie de'litiganti. Così ancora deue essere nella Republica Christiana, che è la Chiesa, tanto ben disposta, & ordinata dal suo fondatore, e legislatore Christo; che conforme egli quando conuersaua con noi in terra interpretaua, e decideua i dubii intorno alla legge dell'antico Testamento; così hora alla sua assenza vi è chi da lui costituito Giudice visibile, & animato, e dà sentenze in materie spettanti alla fede; tanto più che suol auuenire, che ogn'un particolare per difendere le sue raggioni, e per sostentare il suo parere tira à suo fauore i testi, e le leggi; e per isperienza si conosce ne gl'Eretici, che si sforzano tirare le Sagre Scritture al loro falso sẽso, e pernicioso parere; e an-

e ancor perche le ſcritture non contengono tutto ciò che deue tenerſi, e crederſi di fede diuina, e pero è neceſſario, che nella Chieſa vi ſia vn Giudice à cui ſi ricorra, e ſentire le ſue ſentenze, come oracoli di fede vſciti da vna bocca moſſa à parlare dall'iſpirationi dello Spirito Santo inuiſibile, e ſourano Regolatore della vera credenza. Queſto Giudice che decida le coſe ſpettanti alla fede non può eſſere vn ſpirito, con cui vn particolare diſcerne le verità delle ſcritture, e il loro vero ſẽſo, perche la regola di credere nella Chieſa deue eſſer cõmune, infallibile, e nota à tutti, e lo ſpirito, priuato è noto ſolo ad vn particolare, ne puo eſſer regola infallibile, perche ogn' vn' potrebbe dir d'hauer in ſe quello ſpirito regolato dallo ſpirito diuino, come per ordinario ſi vãtano di poſſederlo le famiglie degl'heretici. Ne può eſſere Principe ſecolare, la cui poteſtà s'eſtende ſolo alla conſeruatione del bene politico, e della publica pace, non à definir coſe di fede, negotio ſpettante alla poteſtà ſacerdotale, che è ordinata à fine ſopranaturale, e chi de Prencipi ſecolari hebbe ardire d'intrigarſi nelle iuriſditioni eccleſiaſtiche, come ſagrilego ha ſperimentato à ſuo coſto quanto ſia tremenda la poteſtà della Chieſa. Reſta ſolo che nel Romano Pontefice ſi reſtringa l'eſſer viua Regola di fede, e Giudice delle controuerſie concernenti alla medema, perche à Pietro, e in eſſo à tutti i ſuoi ſoccessori, da Chriſto Sovrano Põtefice fù detto, *ego rogaui pro te Petre, ut non deficiat fides tua; & tu aliquando confirma fratres tuos.*

Per meglio ſaper á che s'eſtende l'autorità del Sommo Pontefice, come viua regola di fede, biſogna notar che nelle Sagre Scritture vi ſono eſpreſſa, e diſtintamẽte riuelate alcune verità della ſede, e per queſte non è biſogno dell'autorità del Pontefice per interpretarle, o proporne à fedeli la credenza; & altre verità vi ſi contengono non coll'iſteſſa chiarezza, onde può inſorgere qualche dubitatione del ſenſo della vera riuelatione diuina, e per queſte, e per tutto ciò che può dubitarſi nelle Sagre Scritture è neceſſaria la ſourana autorità del Pontefice à interpretarle, e proporle con chiarezza. E perche il Sommo Pontefice non è la prima regola per eſſenza, e la prima verità riuelante, che è ſolo Iddio, ne è come gl'Apoſtoli, e i Profeti, à quali furono da Dio immediatamente riuelate veritá di fede, però egli ancora ha biſogno delle regole ſcritte nella Sagra Scrittura, onde di queſte ſi ſerue per eſercitarſi, come viua regola di fede, e quando così opera, e parla come intronizzato nella Santa Sede, ha l'aſſiſtenza dello Spirito Santo, acciò nòn erri nell'inſegnare à fedeli la vera credenza. Puo però vn Pontefice, come priuata perſona, e dottor particolare eſſer inclinato à qualche opinione erronea in materia di fede, e per error d'intelletto ſtimar, che ſia vera, onde non è heretico, ne mai ſarà il caſo, che inſegna, proponga, e definiſca coſa cõtraria alla fede, perche l'hauerebbe à far come Pontefice, e che parli dalla catedra di Pietro, e queſto è impoſſibile in vn legitimo Pontefice aſſiſtito in quel trono dello Spirito Santo, e ſuppoſte l'infal-

fallibili promesse di Christo, che in lui la fede mai verrà meno.

Negano alcuni heretici nel Sommo Pontefice la souranità, e'l primato nel gouerno della Chiesa, onde nõ vogliono nella Chiesa dominio monarchico, cioè vn sol Rettore, e comãdante, ma il vogliono, o democratico, cõ cui regna tutta la moltitudine, e aristocratico cõ cui comanda la parte più scelta de gl' Ottimati al restante della communità; e però dicono, che da Christo non al sol Pietro, ma ancora à tutti gl'Apostoli fù concesso il primato, e la potestà del gouerno della Chiesa, in tal guisa, che tutti gl'Apostoli assieme costituiuano il capo regolator della Chiesa. Errore contro la fede, che confessa in vn sol Pietro il vicariato di Christo, perche Christo solo à Pietro consignò le chiaui della Chiesa, quando solo à lui, e non à gl' altri Apostoli disse. *Beatus est Simon Bariona, quia caro & sanguis non reuelauit tibi; &c. & ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam, & tibi dabo claues Regni cœlorum.* *Matth*, 16. Sopra queste parole di Christo così discorre Geronimo. *Testimonio de se Apostoli reddidit vicem. Petrus dixerat. Tu es Christus filius Dei viui; mercedem recepit vera confessio*. Niun degl'Apostoli fè come Pietro quell'illustre risposta di confessar la Diuinità di Christo nascosta sotto l'humili apparenze della sua humanità, onde solo lui ne receuè il premio d'esser dichiarato suo Vicegerente in terra, e Vicario del suo sourano dominio. E à lui solo fù indrizzato la trina interrogatione di

Christo. *Simon Ioannis diligis me plus his?* se l'amasse più de gl'altri suoi compagni Apostoli; e alla sua cordial risposta, che lui penetrandogli il cuore, l'hauerebbe conosciuto tutto ardente d'vn'amor partiale; egli gl'ingiunse, *pasce agnos meos, pasce oues meas. Ioan.21.* Che come Pastor vniversale pascesse tutto il suo gregge, cosa à se tanto cara, che gli costò il sangue; gregge che non solo contiene i popoli, ma ancora i Pastori particolari guardiani di nationi determinate; così spiega Bernardo scriuendo ad Eugenio Papa. *Tu es, cui claues traditæ; cui oues creditæ sunt. Sunt quidem, & alii Cœli ianitores, & gregum Pastores, sed tu tanto gloriosius, quãto & differentius præ ceteris nomen hæreditasti. Habent illi sibi assignatos greges, singuli singulos, tibi vniuersi crediti, uni unus, nec modo ouium, sed & Pastorum tu vnus omnium Pastor. Vnde id probem quæris? ex verbo Domini. Cui enim, non dico Episcoporum, sed etiam Apostolorum sic absolute, & indiscrete totæ commissæ sunt oues? si me amas, Petre, pasce oues meas. Quas? illius aut illius populi, ciuitatis, aut regionis, aut certi regni? Oues meas inquit. Cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes? Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil lib.2. de consid. c.8.* E' più perfetto dell'Aristocratico, e Democratico il Dominio monarchico, perche doue son più teste à gouernare è più facile la discordia, più difficile la pace tãto necessaria al buon governo; e doue, è diuiso l'impero, e contrarij i pareri, è più facile la stragge de popoli, e lo smembramento de' Regni; e doue è vno che regna con più facilità si con-

concilia la concordia; con più prontezza si rẽde obedienza ad vno che à più comandanti. E se il regno Ecclesiastico deue essere il più perfetto che sia in terra, deue esser monarchico, e appoggiato ad vn solo; e se cosi era l'antica Sinagoga regolata da vn supremo Sacerdote, con più raggione così deue essere la militante Chiesa di Christo in terra, imagine di quella che è trionfante in Cielo, doue sotto un sol capo che è Dio regnano felicissimi, e godono vna somma pace i Beati.

Dal sudetto s'inferisce che tutto il senato Apostolico, come parte del gregge di Christo era soggetto à Pietro, che nella Chiesa tenea il primato, e la iurisditione, benche nella potestà dell'ordine, e nella dignità dell'Apostolato tutti gl'Apostoli erano eguali à Pietro, perche immediatamente da Christo haueano riceuuto la potestà di predicare l'Euangelo per tutto il Mondo, e di far tuttto ciò che era necessario alla conuersione de'popoli infedeli, come d'assoluere da peccati, d'ordinar Sacerdoti, e dessignar Vescoui, ma nella dignità dell'officio pastorale Pietro tra essi ne hauea il primato; così il Chrisostomo spiega le parole di Christo; *pasce oues meas; idest esto præpositus loco mei, & primus in medio fratrum*. Onde per tre titoli Pietro era il primo fra gl'Apostoli, per la dignità della jurisditione sopra tutta la Chiesa, che in lui era ordinaria, e negl'altri delegata, e per priuilegio; per la iurisditione anche sopra gl'Apostoli, à quali come à parte del suo gregge potea comandare, e mandargli à diuerse parti del Mondo, come suoi Vicegerenti; e per

la potestà di prescriuere leggi à tutta la Chiesa, il che nõ poteano far gl'altri Apostoli, onde era necessario che nelle cose di maggior rilieuo s'vnissero doue era Pietro, o à lui ne scriuessero. Vero è che Pietro portaua vn sommo honore à gl'Apostoli, perche gli conoscea assistiti dallo Spirito Santo, onde non era necessario che con loro esercitasse la sua iurisditione; e specialmente honoraua l'Apostolo San Paolo destinato da Christo anche dal Cielo ad esser maestro dell'Vniuerso, onde lo stimaua à se eguale non nel primato, e gouerno della Chiesa, ma nel magistero, e nella Sapienza che conforme egli era Pastore vniuersale, Paolo era di tutti Maestro, e Dottore, onde nel gouerno della Chiesa era suo coadiutore; e al riferir di Dionisio Areopagita testimonio di veduta quando i Santi Apostoli erano tratti al martirio, Paolo salutò Pietro, e'l chiamò fondamento della Chiesa, e Pietro il nominò Predicatore, e Mediator di salute. *Pax tecum Petre fundamẽtum Ecclesiarum, Pastor ouium, & agnorum Christi. Et Petrus ad eum. Vade in pace Predicator bonorum, Mediator, & Dux salutis iustorum. Cum autem elongassent se ab inuicem, ego Dionysius secutus sum Paulum magistrum meum: ex epist. ad Timoth.*

Non finì in Pietro l'vniuersal dominio della Chiesa, ancor dura ne' suoi successori legitimamente eletti. Christo designò Pietro fondamento della sua Chiesa; *super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam*. Pietro non è più in terra, regna col principal Pontefice in Cielo, e l'ecclesiastico edificio ancor stà in piedi,

di,e durerà per quanto dura il Mondo, onde hora s'appoggia su altri fondamenti, che sono i Pontefici Romani legitimi successori di Pietro, e come lui Vicarii di Christo. E chi ciò non confessa è fulminato colle censure da Concilij vniuersali, e condannato come infedele da gl'istessi Pontefici anche santi, e martiri, che difesero la causa nõ propria, ma commune della Chiesa. Nell'antica Sinagoga la successione de' Pontefici era per propagatione carnale ristretta sol nella Tribù de' Leuiti; ma nella Chiesa di Christo doue la castità vince in eccellenza ogni stato, non è per descendenza di sangve, si fà per vna sourahumana propagatione. che è vn'elettione fatta prima in Cielo nel Concistoro diuino, e poi dichiarata in terra à voti de Porporati; e sopra di chi cade l'elettione regolata dallo Spirito Santo, nell'istesso punto Christo sourano Pontefice, come à suo Vicario gli conferisce l'vniuersal dominio della Chiesa. Quindi è che supposta la legitima elettione del Sommo Pontefice, e dichiarata dalla Chiesa esser valida, è punto di fede diuina da credersi da ogni fedele, quello essere legitimo successore di Pietro, e vero Vicario di Christo, perche fù eletto dalla Chiesa legitimamente congregata, e in essa inuisibilmente presidente lo Spirito Santo, onde l'elettione fù confirmata in Cielo, anzi da Dio fù fatta, e riuelata, alla Chiesa nel concorso de legitimi votanti. Ne tal elettione di tal persona in Papa è solo certa con certezza di consequẽza teologica, che è l'esser di fede sol virtualmente, e mediatamẽte di fede, ma con certez-

za di fede,che è l'essere immediatamente riuelata da Dio. Ne fù necessario che Iddio riuelasse nelle scritture indiuidualmente tutte le propositioni di fede;e per crederne alcune indiuiduali immediatamente riuelate da Dio, basta che nelle Scritture vi siano espresse in generale alcune verità di fede, & in queste si contengono rivelate ancora,come nel tutto si contiene la parte,alcune propositioni speciali, & indiuiduali.Dio riuelò nelle Scritture queste generali verità di fede,che l'autorità conferita à Pietro hauea da propagarsi,e durare ne suoi successori; ha riuelato, che la sua Chiesa mai caderà in errore in cose di fede; e in queste propositioni generali di fede si contengono ancor riuelate queste speciali; questa persona legitimamente eletta dalla Chiesa in Sommo Pontefice,è di fede diuina, che sia successore di Pietro, e vero Vicario di Christo. E se fuor delle generali riuelationi fatte da Dio in questa materia nelle Sagre Scritture, si desiderano ancora le speciali,si deue credere, che sia speciale riuelatione di Dio l'accettatione della Chiesa,e che la voce di questa sia vn nuouo, e speciale parlare di Dio,con cui al presente parla, e riuela tal persona per mezzo dell' elettione già fatta esser da lui destinata ad esser visibile capo della Chiesa, e viua regola di fede.

D'altri prerequisiti, e dispositioni, come l'esser battezzata vna persona eletta in Papa, la Chiesa prima dell'elettione non hà certezza di fede, ma sol morale; fatta l'elettione la Chiesa nè anche hà certezza di fede di tali pre-

re

requisiti, ma solo certezza di conseguenza teologica, che è l'esser di fede mediatamente, e virtualmente; e à ciò serue la Teologia, che vsa à differenza della fede i discorsi, e da vna propositione di fede, e giouata dal lume naturale, caua, & inferisce vn'altra verità ancor di fede, che chiamasi verità di fede Diuina mediata, e virtuale. Per esempio; è immediatamente di di fede Diuina, che Christo sia huomo, e da questa la Teologia discorre, & inferisce vn'altra mediata, e virtuale, & à quella necessariamēte cōnessa, che sia ancor risibile, perche ogn' huomo è risibile. Così ancora al presente; E' verità immediata di fede, che il tal'huomo eletto legitimamente in Papa sia vero Vicario di Christo, e da questa la Teologia discorre, & inferisce, che ancor sia di fede, che sia battezzato, & habbi ogni prerequisito à poter esser capace di tal dignità, perche lo Spirito Santo che presiede colle sue ispirationi all'elettione non hà permesso, che i Votanti commettano errore in eliggere vn'incapace ad esser Capo della Chiesa.

I sagri Concilij della Chiesa ancora sono animata regola della fede, onde si definiscono: *Cōgregatio primorū Ecclesię sub vno certo capite, ad controuersias fidei definiendas, legesque vniuersales ad totius Ecclesiæ mores spectantes condendas*. Non tutti hanno legitimo voto ne Concilij, ma solo i principali Prelati della Chiesa, come sono i Vescoui, gl'Arciuescoui, & i Patriarchi; e deuono esser congregati sotto vn legitimo capo, altrimēte saranno mostruosi corpi senza testa; Conciliaboli non Concilij; e de-

e deuono vnirsi à definir controuersie di fede, & à far leggi salutari per riformare i costumi de' fedeli, & in altre materie che non sian sagre, non si possono dir Concilij di Chiesa. Non ogni Concilio è infallibile regola di fede, onde per saper qual sia, bisogna notar che il Concilio sarà generale, ò nationale, ò prouinciale, ò diocesano. Il Generale è à cui possono, e deuono interuenire tutti i Vescoui della vera Chiesa, onde si chiama Ecumenico, a cui presiede ò il Papa, ò in sua assenza vn suo Legato. Il Nationale è in cui si radunano i Vescoui, e gl'Arciuescoui d'vn Regno, ò natione, e vi presiede il Primate. Il Prouinciale è in cui conuengono i Vescoui d'vna Prouincia, e vi presiede il Metropolitano. Il Diocesano in cui presedendoui il Vescouo vi conuengono i Canonici, & i Parochi d'vn Vescouado. I Concilij particolari, ò Nationali, ò Prouinciali, se non son confirmati dall'autorità Pontificia possono errare in materia di fede, perche non rappresentano tutta la Chiesa, che è infallibile regola di fede. Onde resta che solo il Concilio generale legitimamẽte cõgregato, e celebrato con autorità del Sommo Pontefice non possi errare nelle sue definitioni di fede, e però è viua, & infallibil regola di fede. Egli rappresenta tutta la Chiesa oltre la presenza ò de' Pontefici, ò de' suoi Legati, e se la Chiesa regolata dallo Spirito Santo non può errare nel credere, e nell'insegnare à fedeli cose spettanti alla fede, nè anche nell'istessa funtione potrà errare il Concilio Ecumenico, e generale: *Vbi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo*, dice Christo, *ibi sum in medio eorum.*

rum. Matth. 18. E'l Concilio tutto è congregato nel nome di Christo, che vi presiede per non farlo cadere in errore; onde gl'Apostoli ne'loro Concilij diceano: *Visum est Spiritui S., & nobis. Act.* 5. per dimostrare, che le loro decisioni veniuano dallo Spirito diuino inuisibilmente assistente. E S. Gregorio dicea, che veneraua come i quattro Euangelij i quattro generali Concilij Niceno, Constantinopolitano, Efesino, e Calcedonenze.

Gl'atti con cui c'esercitiamo nella nostra fede sono di due sorti, e interni, & esterni; gl'interni sono i nostri fermi assensi, che diamo alle verità della fede, fondati nell'autorità d'vn Dio riuelante; e gl'esterni sono alcuni segni sensibili, e dimostrationi esterne, in cui manifestiamo gl'atti interni, e gl'ossequij, che portiamo alla nostra fede. Trattaremo de gl'vni, e degl'altri, e prima degl'interni. Questi, che sono l'interne credenze dell'intelletto à misteri della fede da Dio riuelati, non si possono fare, se la volontà con vna pia motione non muoua, & applichi l'intelletto à credere ciò che con oscurità se gli propone; perche l'assenso interno dell'intelletto è libero; può l'huomo posti tutti i motiui di credere, ancor non credere, anzi dissentire à misteri proposti dalla fede, e merita se crede, e pecca se non crede, se vi sono le conditioni per il merito, ò demerito, onde il Redentore loda quei che credono, e non vedono: *Beati qui non viderunt, & crediderunt. Ioan.* 20. e l'Apostolo dice: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est ei ad iustitiam*; conditioni che dimostrano la libertà del nostro credere, e

doue

doue è libertà, vi concorre la volontà, che è di quella la radice; crede dunque l'huomo à misteri della fede, perche vuole, e però acciò l'intelletto dia l'assenzo à quel che se gli propone di fede, è necessario che la volontà con vna pia motione il muoua, & à quello l'applichi; il che vien'autorizzato da S. Agostino: *Intrare quisquis in Ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, sed credere non potest nisi volens. Tract. 36. in Ioan.* E l'Angelico Dottore dice, che quando l'intelletto nõ è mosso dall'oggetto ad assentirui, perche ò no'l conosce immediatamente, ò perche dalla cognitione d'altro oggetto non l'inferisce, come è quando conosce i primi principij, & altri oggetti nelle conclusioni da quelli dedotte, all'hora necessario, che dalla volontà sia mosso all'assenzo, nõ v'essẽdo per lui altro determinatiuo che ò l'oggetto, ò la volontà; e gl'oggetti della fede nè si vedono immediatamente, nè hanno necessaria connessione con principij naturali, e nella lor credibilità non hanno altro fondamento, che l'oscura riuelatione di Dio, onde è necessario che l'intelletto da vna pia motione della volontà s'induca à credere ciò che gli vien proposto da vn Dio riuelante: *Fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter: vno modo, quia ad hoc mouetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicuti patet in principijs primis quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia; Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moueatur ab obiecto proprio, sed*

per

per quandam electionem voluntariè declinans in vnam partem magis, quam in aliam. Et siquidem hæc si sit cum dubitatione, & formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine, & absque tali formidine, erit fides. hic art. 4. Come si compisca nel nostro assenzo à misteri della fede, eccone il modo; perche nulla si vuole se pria non sia conosciuta, conosce l'intelletto benche oscuramente le verità della fede, e fà vn giuditio prattico, con cui giudica douersi rappresentare alla volontà oggetti così conuenienti, & honesti, e gli li propone, ella se ne compiace, e v'applica la sua pia affettione, e così inclinata piamente si muoue, e vi spinge cō efficacia ma liberamēte l'intelletto ad assentirui, e dargli credenza, e non dissentirui; così mosso dalla diuota volontà l'intelletto, se ne compiace ancor egli, e piamente s'affettiona à sì sagrosanti oggetti proposti dalla prima verità, e gli dà credenza; e perche gl'oggetti sono sopranaturali, sopra la capacità naturale delle nostre potenze, Dio all'intelletto, e alla volontà somministra vn'aiuto sopranaturale à questa funtione, onde così la pia motione della volontà, come il giuditio prattico dell'intelletto sono atti sopranaturali, come anche è l'assenzo intellettiuo, perche procede dall'habito sopranaturale della fede. Non si ricercà però nella volontà vna speciale virtù, ò habito distinto dalla fede per inclinarla alle sue pie motioni, con cui moue l'intelletto à credere, perche gl' habiti s'esiggono solo in ordine à gl'atti perfetti, non à gl'imperfetti, e viali come sono le pie motioni, che sono come vna via, & vn

prin-

principio dell'atto vltimato, che è l'assenzo, e la credenza dell'intelletto, onde basta nella volontà vn'aiuto attuale, che Dio spesso gli conferisce conforme alla frequenza degl'atti di credenza, che fà l'huomo in vigor dell'habito della fede, che possiede.

L'atto interno della fede è necessario negl'adulti per giustificarsi, e saluarsi secondo la legge ordinaria; e tal necessità non è sol di precetto, che non obliga quando v'è legitimo impedimento, e non tiene per vn'inuincibile ignoranza, ma ancora è necessità di mezzo, senza di cui non può ottenersi il fine, à cui è ordinato, nè è necessità di mezzo, che si supplisce col desiderio d'effettuarlo, & eseguirlo in caso d'impotenza, come negl'adulti supplisce vn'atto di contritione col desiderio al real riceuimento del battesimo, ò del Sagramento della penitenza, quando realmente non possono hauerli, ma è assoluta necessità di mezzo, che senza hauerlo realmente non può ottenersi il fine, come senza il real possedimento della gratia non può ottenersi la salute. In questa necessità è l'atto interno della fede, dice l'Apostolo, alla salute dell'huomo: *Sine fide autem impossibile est placere Deo: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se remunerator sit. Ad Hebr.* 11. L'istesso s'inferisce dal Concilio Tridentino: *Fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis. Sess. 6. c.* 8. S. Agostino dice, che senza la fede nè in questa vita può ottenersi la gratia, nè l'eterna salute nell'altra. *Fides est humanæ salutis initium, sine hac nemo ad filio-*

rum

rum Dei consortium potest peruenire; quia sine ipsa, nec in hoc sæculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, neque in futuro vitam possidebit æternam. serm.38.de temp. L'eterna salute consiste nella visione beatifica, che è vn fine altissimo, e sopranaturale, onde deue ottenersi ancora per mezzi sopranaturali, e questi sono la cognitione di Dio come autor supranaturale, che s'hà per la fede Diuina, e l'amore che è vn affetto della volontà con cui ci portiamo à Dio come à nostro vltimo fine, & à questo si drizza la volontà dall'intelletto per mezzo della fede, proponendogli vn Dio amabilissimo per vna Bontà, che auanza tutti i beni della natura, che col dono di se stesso, e con perpetui godimēti felicitarà quell'anime, che sotto l'ombre della fede ardono cō fiamme di carità verso lui, e sollecitate dalla speranza con impatienza d'amante aspettano di goderlo. Onde per ottener l'eterna salute, che è vn fine sopranaturale non basta vna fede, & vna cognitione naturale di Dio, ma hà da esser fede diuina, e cognitione sopranaturale di Dio come autor della gratia, qual non solo è in noi, che viuiamo nella legge Euangelica, & era in quei che viueano nella legge Mosaica, ma ancora in quei che fuor del Giudaismo viueano nella legge di natura, la cui osseruanza bastaua à saluarli, non in vigor della cognitione naturale di Dio, come autor della natura, ma perche in tal legge ancora erano i precetti sopranaturali, e le cognitioni di Dio come autor della gratia, e nostro vltimo fine. Queste cognitioni, e precetti sopranaturali furono ispirati assieme

ſiẽ colla lege naturale ad Adamo, e da lui à viua voce iſtruiti i ſuoi figli; e benche vno nato nelle ſelue viuẽdo rettamẽte al lume naturale della raggione non haueſſe cognitione di Dio come autor, e rimunerator ſopranaturale, ſi ſaluarebbe, dice S. Tomaſo, perche certamente Iddio ò colle ſue iſpirationi interne, o gli mandarebbe vn ſuo miniſtro à iſtruirlo de miſteri della fede neceſſarij alla giuſtificatione, e all'eterna ſalute, come fè per mezzo di Filippo coll'Eunuco della Regina Candace, e con Cornelio per mezzo di Pietro.

Auanti la venuta del Redentore non era neceſſaria come mezzo alla ſalute degl'huomini la ſua cognitione, e credenza eſpreſſa, ma baſtaua, dice l'Angelico, hauerne vna fede confuſa, & implicita. *Si qui ſaluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt ſaluati abſq; fide mediatoris; quia etſi non habuerint fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina Prouidentia, credentes Deum eſſe liberatorem hominum, ſecundum modos ſibi placitos. hic art.7.* Non erano obligati gl'huomini che viueano, o nella legge di natura, o nella ſcritta, à credere eſpreſſamẽte, che hauea à venire vn Dio humanato à liberargli dal peccato d'Adamo, che hauea ſerrato le porte del Paradiſo, e ſequeſtratagli la Beatitudine, ma haveano à credere, che v'era Iddio, e per ſua miſericordia hauea à prouederli de' mezzi neceſſarii alla loro ſalute, mẽtre volea eſſer rimunerator ſopranaturale de' loro meriti; queſta cognitione coſi confuſa, e velata del mediatore della ſalute era per la maggior parte de gl'huomini,

mini, che sogliono esser i più rozzi nel sapere, ma v'erano i più dotti fra gl'hebrei, che dalle scritture inferiuano la cognitione espressa del Redentore venturo, e i più esperti, che viueano nella legge di natura il conosceuano figurato ne' loro sagrificij.

L'istesso diciamo di quel tempo tra la morte di Christo, e la sufficiente promulgatione dell'Euangelo, in cui gl'huomini non erano obligati à credere espressamẽte al mistero dell'Incarnatione come mezzo necessario alla salute, ma bastaua hauerne vna confusa, & implicita cognitione, e come dice l'Angelico, hauerla vnita, e confusa nella cognitione espressa di Dio, che volea redimere l'huomo dal peccato, ritornarlo in sua gratia, & inuestirlo di nuouo della perduta Beatitudine: *saluabantur fide implicita Redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei*. Ma fatta sufficientemente la promulgatione della legge Euangelica per tutto il Mondo, era necessaria e per la giustificatione, e per ottener l'eterna Beatitudine la fede espressa e dell'incarnatione di Christo, e del mistero della Trinità. Nella legge Euangelica sono espressi come principali misteri di nostra fede la Trinità, e l'Incarnatione del Verbo Diuino; e questa legge ordinò Christo à gl'Apostoli che predicassero à tutto il Mondo, e chi haueria dato credenza, si sarebbe saluato, e perduto, chi non l'hauesse abbracciata: *Prædicate Euangelium omni creaturæ; qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur. Marc. vlt.* E' più necessaria la fede, e la cognitione de' sudetti mi-

steri, che il battesimo, perche questo si può supplire con il desiderio che si contiene virtualmente nell'atto della fede Diuina, ma l'atto della fede sopranaturale non si contiene virtualmente nella cognitione naturale di Dio, onde non può supplirsi da quella. Hora è tanto necessaria, dice l'Angelico, all'humana salute l'espressa fede, e credenza del mistero della Redentione, che se vno non hauesse chi in ciò l'istruisse, Iddio per non far perder quell'anima, gli lo riuelarebbe, se non restasse che per sua colpa nol sapesse: *Post aduentum Christi, quia iam mysterium Redemptionis impletum est, & corporaliter & visibiliter prædicatum, tenentur omnes ad credendum explicitè, & si quis instructorem non haberet, Deus ei reuelaret, nisi ex culpa sua remaneret. in 3. dist. 25. q. 2. art. 2.* E'l misterio dell'incarnatione, dice l'istesso S. Dottore non può credersi espressamente senza la fede della Diuina Trinità, perche in quello si confessa, che il figliuol di Dio s'incarnò, e per operation dello Spirito Santo fù concetto: *Mysterium Incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit; quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renouauerit; & iterum quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit. hìc art. 8.* Vn viandante deue prefigere il termine al suo viaggio, e conoscer la via per doue s'incamina, il termine del nostro viaggio, che facciamo à lume di fede è la visione beata di Dio trino, & vno, la via che prendiamo Christo ce l'hà insegnata, & è lui stesso: *Ego sum via, veritas, & vita;*

ta; onde per ottener la felicità eterna, è necessario che conosciam espressamente e l'Incarnatione di Christo, e la Diuinissima Trinità, che sono i principali misteri di nostra fede,

Quindi si caua che se l'espressa cognitione di questi due principali misteri è necessaria alla prima, & vltima nostra salute, cioè alla giustificatione, e à ottener la beatitudine, non è capace d'assolutione sagramentale chi quelli non conosce anche per ignoranza inuincibile, & incolpabile, perche non può giustificarsi in vigor del sagramento senza l'espressa cognitione de' sudetti misteri; onde vn zelante, e vigilante ministro di tal sagramento, quando dubita nel penitente l'ignoranza di questi principali misteri, prima di dargli l'assolutione deue interrogarlo di quelli, e se'l troua affatto ignorante, deue istruirlo. Ma non tutti, & all'istesso modo, dice S. Tomaso, deuono credere, e sapere i sudetti misteri; à più rozzi basta saperne la sostanza, cioè che il figlio dell'eterno Padre si sia incarnato per la nostra salute, e che sia vno Dio, e trè persone Diuine, Padre, Figliuolo, e Spirito Santo; altri secondo il loro officio, e stato deuono saperli con più distintione, e chiarezza: *Alias subtiles considerationes circa Incarnationis articulos tenentur aliqui magis, vel minus explicitè credere, secundum quod conuenit statui, & officio vniuscuiusque. hic art. 7.*

L'atto esteriore della fede è la confessione, ò professione esteriore, che vien cagionato dall'interna fede che è nell'intelletto, & è suo segno esterior che la manifesta, conforme dice l'Angelico, l'esterior locutione significa, e pale-

ſa l'interno concetto che è nel cuore; *exterior locutio ordinatur ad ſignificandum id, quod in corde concipitur*. Due ſono i precetti intorno all'eſterior profeſſione della ſede, l'vn affirmatiuo di confeſſar la fede quando la neceſſità il ricerca, e l'altro negatiuo, di non negarla, e di non far coſa eſterna che gli ſia contraria. L'vno, e l'altro precetto vien eſpreſſo dalle parole di Chriſto: *Omnis qui me confitebitur coram hominibus, confitebor & ego eum coram Patre meo, qui in Cœlis eſt: qui autem negauerit me coram hominibus, negabo & eum coram Patre meo*. *Matth*. 10. Sono diuerſe l'obligationi di queſti precetti à profeſſare, e non negar la fede. Il precetto affirmatiuo di profeſſare, e confeſſar la fede eſteriormente non ſempre obliga, dice l'Angelico, ma à luogo, e à tempo, cioè quando per l'omiſſione di tal confeſſione ſi priuaſſe Iddio del douuto honore, & à proſſimi ſi deſſe occaſione di ſcandalo; come ſe vn fedele foſſe interrogato di ſua fede, & egli taceſſe, onde s'arguiſſe ò che egli non haueſſe la fede, ò che queſta non fuſſe vera, & altri indotti dal ſuo tacere non abbandonaſſer la fede; onde i Santi Martiri all'interrogationi fattegli da Tiranni intorno alla lor fede, prontamente la confeſſauano come vnica via di ſalute, perche all'hor ſi trattaua di conſeruare, e difendere la fede, e la cauſa di Chriſto, e loro erano citati come giuridici teſtimonij; & erano obligati colla loro intrepidezza à far animo à gl'altri fedeli intimoriti della fierezza delle perſecutioni. Fuor di queſti caſi, & altri che dettarebbe vn zelo regolato dalla prudenza, è lecito anche à paſtori di

di fuggire nel tempo della persecutione, secondo il conseglio di Christo; *cum autem persequetur vos in Ciuitate illa, fugite in aliam. Matt.* 10. Questa fuga non è vergognosa, perche con essa non si mostra di negar la fede, anzi si confessa, e per essa si sopportano i disastri d'vn voluntario esilio dalla patria, dalle proprie case, e da congiunti. Fuggiuano, e s'occultauano i Martiri per giusti motiui, e perche non si doueano fidar della propria costanza con offerirsi spontaneamente à tormenti, e per conseruarsi all' altrui vtilità, fino che Iddio volendo cauar da loro trionfi la sua gloria, il loro bene, e la salute di molti, permettea che fussero ritrouati, e martirizzati.

Il precetto negatiuo di non negar la fede, e non far cosa che li ripugni sempre obliga, & in ogni tempo, & occasione, onde anche in tempo di persecutione, e per liberarsi da tormenti non è lecito nell'esteriore, e sol colla bocca negar la fede, e conseruarla fissa nel cuore; così Pietro negò il suo Maestro per timor della morte, ma non lo negò col cuore, onde per l'error commesso di non hauerlo confessato intrepidamente anche nell'esterno, e colla lingua, subito amaramente ne pianse, e continuò sempre à piangere alla memoria della sua colpa. Vero è che è maggior male il rifiutar la fede, anche col cuore, ma è graue colpa il negarla al di fuori, perche è graue ingiuria alla prima verità, à cui ripugna ogni mensogna benche apparente, onde Christo minaccia di negar auanti il suo Padre Diuino, chi il negarà auanti gl'huomini: *Qui me negauerit coram*

hominibus, negabo eum coram Patre meo. Quindi è che è anche graue colpa il dissimulare la vera fede, ò simulare la falsa per scampar dalla morte: *Non enim ætati nostræ dignum est fingere*; dicea il buon vecchio Eleazzaro à chi per vna perniciosa compassione gli persuadeua, che almen simulasse di far ciò che comandaua il Rè idolatra; la simulatione è consanguinea della mensogna, che intrinsecamente è mala, e sol in questo si distinguono che vn mensogniere asserisce colle parole quel che non è, & vn simulante fà l'istesso con i fatti; onde se grauemente manca chi colle parole nega la fede, dell'istessa colpa è reo chi con fatti finge vna falsa Religione.

Considerati gl'atti della fede, hora dell'habito della medema, che può prendersi in due maniere, e come vnita colla carità, e gratia, e si chiama fede formata, come è ne' Giusti; e come da quelle separata, e si dice fede informe, come è ne' peccatori. Se la fede è informe, e separata dalla carità è vera virtù, ma non perfetta, perche la virtù è vn'habito, che determina la potenza, e l'inclina al bene, così è la fede ancor separata dalla carità, determina l'intelletto in cui risiede, e l'inclina ad assentire, e credere i misteri da Dio riuelati, che è vna rettissima operatione. Ma per hauer la fede in stato di virtù perfetta si ricercano altre cõditioni, cioè che in vigor di essa l'intelletto ottenga infallibilmente la sua perfettione, che è di conoscere il vero, e che ordini l'huomo al suo vltimo fine, e da questo manca la fede quando è separata dalla carità, il cui officio è di far prendere

re

re all'huomo la mira à Dio come à ſuo vltimo fine, in cui hà da ottenere il ſuo ripoſo, e la beatitudine; onde quando la fede è informe, benche dalla parte dell'intelletto habbi la ſua perfettione, ma non compita, perche gli manca la perfettione del genere morale, che dalla volontà ſe gli rifonde, quando queſta adornata di carità gli fà prender la mira à Dio come ad vltimo fine, e però dice l'Angelico, che la fede formata, & informe non differiſcono in eſſenza, & in ſpecie, ma come dentro i recinti dell' iſteſſa ſpecie vna coſa imperfetta differiſce dalla perfetta: *Fides formata, & informis non differunt ſpecie, ſicut in diuerſis ſpeciebus exiſtentes; differunt autem ſicut perfectum, & imperfectum in eadem ſpecie; vnde fides informis, cum ſit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. hic q.4. art.5.*

La fede non è virtù morale, nè intellettuale, ma ſol teologica, dice S. Tomaſo: *Fides neque eſt virtus intellectualis, neque moralis, ſed eſt virtus theologica.* Le virtù morale ſono in ordine ad vn bene honeſto, e conforme alla ragione, e la fede hà la mira al vero riuelato dalla prima verità. La virtù intellettuale, come diſcorre l'iſteſſo S. Dottore non ſol guarda le verità, ma ancora perfettiona l'intelletto che intenda l'oggetto con ogni perfettione concernente al ſuo ſtato, & all'hor auuiene quando l'intelletto conoſce il proprio oggetto ò in ſe, ò in altro oggetto, che con euidenza conoſce, e la fede non moſtra all'intelletto i ſuoi oggetti, e ſol n'eſigge la credenza, onde da eſſa non reſta l'intelletto à pieno ſodisfatto in quanto all'

efficacia del ſuo operare,che è di conoſcer chiaramente l'oggetto; e benche la Teologia che è ſcienza, e virtù intellettuale non moſtri con euidenza attuale i ſuoi oggetti all'intelletto, cio è per accidente, e per ragion del preſente ſtato, non per ſua natura,per cui è ſubalterna,e confinante colla ſcienza di Dio,e de' Beati, onde eſigge l'attual euidenza de' ſuoi principij, & hà di queſti almen l'euidenza radicale, che ſarà attuale quando nell'altra vita il noſtro intelletto ſarà felicitato dalla viſione beata;ma la fede per ſua eſſenza, e natura è oſcura, onde non gioua all'intelletto in conferirgli euidenza de' ſuoi oggetti, e però non può dirſi virtu intellettuale. Reſta che la fede ſia virtù teologale, perche come la ſperanza, e la carità guarda immediatamente Iddio come ſuo oggetto formale.

Reſta nell'huomo l'habito della fede quãdo per ſua miſerabil diſgratia cade in colpa mortale, e ciò da' peccatori ſi ſperimenta che ancor nel lor miſero ſtato credono à tutti i miſteri della fede, e conoſcono Iddio, e'l pregano come autor ſopranaturale, il che non può farſi ſenza la fede. Non è la fede proprietà della gratia,come è la carità,è però di quella fondamento, che deue ſupporſi, e ſopra di cui s'alza l'edificio dello ſpirito, e ſi mantengono in piedi le magnificenze della gratia, e ſe queſte cadono alle furioſe ſcoſſe del peccato, reſta il fondamento. Ma ſe il peccato è d'infedeltà, ſi diſtrugge tutta la fede, come auuiene ad vn' heretico, ſi come per ogni colpa mortale, ſi perde tutta la carità; e benche ad vna ſola verità

rità si ristringesse il dissenso, e restasse per tutte l'altre la credenza, pur tutto l'habito infuso della fede si perderebbe, perche ogni peccato d'infedeltà s'oppone, e moralmente, e fisicamente alla conseruatione dell' habito infuso della fede; sicome la nostra anima si conserua nel nostro corpo conseruate in esso illese l'organice dispositioni, e queste disfatte, e guaste, l'anima si parte; si conserua in noi la fede, quando deposto il proprio giuditio, e la ragion naturale irresolute frà l'oscurità de'riuelati misteri, si cattiua l'intelletto all'ossequio dell'autorità d'vn Dio, che ce n'impone la credenza; ma quando accantonata l'autorità d'vn Dio riuelante, e disprezzati i sentimenti della Chiesa viua regola di fede, vogliam vsurparci di essa le giurisditioni conferitele dallo Spirito Santo, e farci regolare dal proprio giuditio à credere parte de' Diuini misteri, e non tutti, e pertinacemente stimare che la Chiesa hà fallito in proporli come tutti di fede, e da Dio riuelati, all'hora in noi cessano quelle dispositioni che conseruauano l'habito infuso, e sopranaturale della fede, e con quelle ancor questo suanisce. Chi nega vn solo articolo della fede, non stima la prima verità infallibile nel riuelare, onde se crede all'altre verità della fede, non le crede in vigor della prima verità infallibile, che è l'vnico, & indiuisibile motiuo di credere le verità spettanti alla fede, e però non le crede colla fede infusa, sopranaturale, e Diuina, che più non possiede, ma per vna fede humana, e naturale, che l'acquistò come habito con gl'atti naturali, con cui s'esercitò, prima di cadere

dere in heresia, intorno à misteri sopranaturali che crede.

Questa fede diuina, & infusa non è ne demonij, e nell'anime dannate, perche per hauer e conseruar detta fede si ricerca vna pia affettione nella volontà à misteri della fede, onde l'intelletto si dispone à crederui, e ne' dannati non v'è pia affettione al bene, e alla prima verità riuelante, anzi vn'ostinata volontà sempre fissa nel male, & odio di Dio, onde in loro non è habito infuso di fede; resta ne' viatori peccatori per loro vtilità, acciò habbino vn motiuo di ritornare à Dio per la penitenza, & ottenere quella Beatitudine, che si credono per la fede, ma ne' dannati non è più speranza di salute, onde come gli heretici credono à misteri sopranaturali con vna fede naturale acquistata dall'euidenza de'segni, e de' miracoli, e sforzati ancora à credere dalle pene che patiscono.

Per altra ragione i Beati perdono, e non hanno più l'habito infuso, e sopranaturale della fede all'ingresso felice della lor Beatitudine, perche come discorre S. Tomaso, la fede dalla parte del soggetto in cui si ritroua ha vn' imperfettione, che non può accompagnarsi collo stato de'Beati, cioè che il credente non veda ciò che crede, e'l Beato vede chiaramente ciò che 'l beatifica. *Fides in sui ratione habet imperfectionem, quæ est ex parte subiecti, vt scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem ex sui ratione habet perfectionem ex parte subiecti, vt scilicet Beatus videat id quo beatificatur; vnde impossibile est quod fides maneat*

neat simul cum Beatitudine in eodem subiecto. 1. 2.q.67.art.3. Nell'anime purganti resta la fede per tutto il tempo di loro purga, perche non ancor vedono ciò che creddero per la fede. Resta ne'Beati l'habito della *T*eologia acquistato nella presente vita, perche la Teologia non è di sua essenza oscura come la fede, ma è tal sol per accidēte, e per raggione dello stato presente è regolata dalla fede, ma nella Beatitudine è regolata dal lume della gloria; ma non resta ne dannati, e ne gl'heretici il vero habito della Teologa, e in luogo di questo sol gli resta vna notitia che può dirsi vn'equiuoca Teologia, perche la vera è dependēte ne'suoi esercitij da sopranaturali principij noti, o per la fede infusa in questa presente vita, o per il lume della gloria nell'altra.

Ha l'habito della fede, che è in noi, tutte le quattro cause, e ogn'vna concorre secondo il suo genere à dargli l'essere; la sua causa materiale in cui si riceue, e che 'l sostenta è l'intelletto de gli Angioli, e de gl'huomini viatori; la formale che gli dà la specie, e l'essenza è Dio come prima verità riuelante; la finale è la salute eterna; di questa la fede ne è la radice, e'l fondamento, e ad essa s'ordina, come à proprio fine, onde l'Apostolo S. Pietro dice, *Reportantes finem fidei vestræ, salutem animarum vestrarum*; l'efficiente è Dio, che in noi l'infonde, non sol riuelandoci le sue verità, e i misteri; ma ancor colla sua gratia muoue la volontà, e applica l'intelletto à dargli credenza. E non solo da Dio s'infonde come perfetta virtù, & è la formata colla compagnia della carità, e della gratia, co-

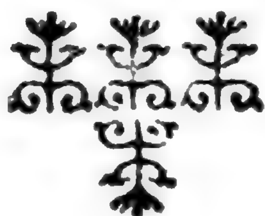
me

me è ne' giusti, ma ancora l'informe senza la carità, come è ne peccatori, come quando vn heretico lascia il suo errore d'infedeltà, e confessa esser veri tutti gl'articoli della fede, e pur persiste in altra colpa mortale, Dio gl' infonde l'habito della fede, ma non del tutto il sana con infondergli nell'anima ancor la sua gratia, che non merita per altre colpe; o come auuiene in vn adulto, che riceue il battesimo in peccato mortale, riceue la fede, ma non se gl' infonde ancor la carità, perche per quella è disposto, e non per questa; come ancora dalla diuina liberalità anche à peccatori si concedono alcune gratie, come è la profetia senza la carità; così conchiude S. Tomaso nella presente materia. *Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo quod credat, non tamen datur ei charitatis donũ; sicuti etiam aliquibus absque charitate datur donum prophetiæ vel aliquid simile. hic q.6.art.2.* Ne perciò s'arguisce che possi rimettersi vna colpa mortale senza l'altra, cioè per la fede il peccato d'infedeltà, e non gl'altri; perche per la fede informe si toglie solo l'infedeltà, e la pertinacia nel proprio parere, e l'auuersione alla fede cattolica non il reato della colpa, che solo per la gratia giustificante si toglie.

Haue anche i suoi effetti la fede; i principali sono vn timor seruile, e filiale, e la purificatione del cuore; per la fede conosciamo in Dio vna somma bontà accompagnata da vna seuerissima giustitia per cui castiga le colpe, onde ne nasce in alcuni vn seruile timore all' apprensione delle pene che meritano, e posso-

no

no auuenirgli, e in altri vn timor filiale di far torto, e ingiuria ad un Padre sì amoroso, e però fuggire le colpe, accio in lui in luogo dell'amor non sottentri lo sdegno, e lasci da parte le tenerezze di Padre, e s'armi colle diuise di Giudice. I demonij, che come dice S. Giacomo Apostolo, *credunt, & contremiscunt*, hanno di Dio solo vn timore seruile nato in loro all'isperienza delle grauissime pene che patiscono per le loro antiche ribellioni contro la diuina Maestà, & hor più che mai cercano che gl'huomini ancora diano nell'istesse insolenze. Ancora la fede, dice S. Pietro Apostolo, purifica i cuori humani; *fide purificans corda eorum*, perche ella e'l principio della giustificatione, con cui l'huomo si purga da peccati, e preserua l'intelletto dalla corruttione de gl'errori. Ma non finisce di merauigliarsi il zelante Salviano sù la vita de' fedeli, che professano vna purissima fede, e si sporcano con impurissimi costumi, ne può esser mai che veramente creda in Christo, chi di Christo strapazza la santa legge, e disprezza i comandamenti; *nec christum credat, qui Christi mandata conculcat; nam hæc est hominis Christiani fides, fideliter Christi mandata seruare.*



CA-

CAPO XIV.

La Virtù della Speranza.

VN che viue nella vita presente, dice Gregorio, è come vn che nauiga in lontani paesi; *vita nostra nauiganti est similis*; non à Cielo sereno, e su le calme, ma contrastando colle furie del mare, cimentato con i pericoli delle tempeste, e sempre in punto di naufragare. Nasce l'huomo, e subito entra in vn mar procelloso per far vn viaggio che duri quanto gli dura la vita, e sbarcare da questo all'altro mondo. Qual mare più rotto, dice S. Ambrogio, di questo secolo presente, traditor nell'istesse tranquillità, istabile, quando più c'imaginiam che sia costante à cõtentarci, profondo per i gran precipitij che nasconde, immondo nelle sue mondane apparenze, procelloso ad ogni mossa di contrario vento d'auersa fortuna, in cui quante son l'onde, tanti si scuoprono inganneuoli scogli, ne' quali può andare à rompersi la nostra salute. *Quod mare abruptius, quam seculum tam infidum, tam mobile, tam profundum, tam immundum spirituum flatibus procellosum? Quæ autem illæ vndæ, nisi nostræ scopuli sunt salutis?* ma Agostino prattico nocchiero di questo infido mare, c'auuisa à prouederci d'vn'anchora, acciò fra le turbolenze di quello stiam fermi, immobili, e sicuri di non patir naufragij; e questa è la nostra speranza di giungere, e sbarcare da questa terra al Cielo dopo i sbattimenti delle tempeste di questa misera vita; *hanc in terram sanctam*

tan-

tanquam ancoram præmisimus, ne in isto mari turbati naufragaremus. Quemadmodum enim de naui, quæ in anchoris est, recte dicimus, quod iam in terra sit, licet adhuc fluctuet; sic contra huius peregrinationis nostræ tentationes spes nostra fundata est in illa ciuitate Ierusalem. Chi stà in mezzo à vn mar tempestoso, e in pericolo di naufragare, alza la testa, e gl'occhi per scoprir terra, e vedendola ha speranza di giungerui, e goderui riposo, così fra le tempeste di questa vita altro conforto non ha ogn'vn di noi, che alzare il cuore, e i desiderii al Cielo, che è nostra patria, e hauer speranza doppo tante tempeste di godere iui vn'inperturbabile pace. Questa speranza consolaua l'Apostolo fra continui trauagli che patiua per Christo; *expectantes beatam spem, & aduentum gloriæ magni Dei ad Tit. 3.* Di questa speranza noi parliamo al presente, che dal Chrisostomo vien detta gloria del sostenere, felicità della patienza, incentiuo delle virtù, trionfo delle fatighe. *Spes sustinendi est gloria, fælicitas patientiæ, virtutum fomes, laborum triumphus.*

La speranza è in noi vn'habito infuso, e sopranaturale, che c'inclina à sperar da Dio rimuneratore premij di vita eterna. Benche informe, e separata dalla carità, come habbiamo detto della fede, è vera virtù, perche solleua la volontà dalla sua attiuità naturale à potere far atti sopranaturali, che sono sperare vn sommo bene, che è Iddio; così s'esercita ancor ne' peccatori, ma perche in questi non è formata dalla gratia, e compita dalla carità, non ha modo, e stato di perfetta virtù, perche non ordina l'huo-

l'huomo al suo vltimo fine, à cui il peccator voltò le spalle. E' Virtù distinta realmente dalla fede, e carità, onde le numera l'Apostolo; *nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc &c. 1. ad Corinth. 13.* E Agostino dice che il Christiano, e la sua salute, come vn edificio spirituale, butta i fondamenti nella fede, si solleua colla speranza, e si perfettiona dalla carità. E' virtù Teologale, perche sguarda immediatamente Iddio.

L'oggetto formale, e terminatiuo della Speranza Teologica è solo l'eterna Beatitudine, non sono gl'altri beni, o naturali, o sopranaturali, che speriamo dalla diuina liberalità. Così il mostrò Christo quando disse. *Quærite primum regnum Dei, & hæc omnia adiicientur vobis. Matth. 6.* Fuor di Dio, che è la nostra beatitudine obiettiua non v'è dentro la sfera del creato cosa, che meriti terminar la nostra speranza, egli solo è vn bene infinito satiatiuo de' vasti desiderij del nostro cuore, perche come discorre S. Tomaso, speriamo doni da Dio, perche egli è d'infinita potenza in poter donare, e arricchire la nostra pouertà, e in darci gl'aiuti à poter conseguire i suoi doni, onde à misura della sua potenza douiam sperare da lui vn bene che sia infinito, e questo è Dio; *Spes de qua loquimur attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum: oportet autem effectum esse causæ proportionatum, & ideo bonum, quod proprie, & principaliter à Deo sperare debemus est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adiuuantis; nam infinitæ virtutis est proprium, ad infinitum bonum perducere;*

re; hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione Dei consistit; non enim minus aliquid ab ipso sperandum est, quam sit ipse, hic art.2. Le virtù Teologali à differenza di tutte l'altre virtù, hanno per immediato oggetto Iddio, e tutto altro che guardano è in ordine à Dio, & è oggetto secondario; così la fede guarda Iddio, come primaria, e principal verità, l'altre verità come suo secondario oggetto, come l'humanità di Christo, i Sagramenti, & altro, tutte in ordine à Dio; così per la carità immediatamente amiamo Dio, e in ordine ad esso amiam il prossimo; e cosi ancor colla speranza speriamo, come immediato, e principal oggetto il sommo bene, e in ordine à questo altri beni creati; onde così insegna l'Angelico Dottore. *Spes principaliter quidem respicit beatìtudinem æternam, alia vero bona quæ petuntur à Deo, respicit secundario in ordine ad beatitudinem æternam, sicut & fides principaliter quidem respicit Deum, & secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur. hic art.2.* Onde auuerte il S. Dottore, e dice che è dottrina d'Agostino, che à niuno è lecito di desiderare, sperare, e dimandare à Dio altri beni temporali ancor spirituali, se non in ordine, e come mezzi à conseguir lui medemo, che è la nostra eterna beatitudine; à questo fine douemo dimandar da Dio la gratia, e gl'aiuti sopranaturali; per impiegarci con essi in suo seruitio, e per meritar la mercede che è lui solo; così egli generosamente rispose à Christo, e alle sue illimitate offerte di rimunerarlo della sua famosa dottrina con tanto honore di sua diuina Maestà, e giouamento della Chiesa; altra

mercede Signor non voglio, disse il Santo, se non te solo.

Sotto qual ragione, e formalità si porta la speranza à sperar il sommo bene, e altri beni creati come mezzi à conseguirlo lo spiega l'istesso S. Dottore. *Spes adipiscendi vitam æternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam æternã quam quis sperat, & auxilium diuinum, à quo sperat; sicuti etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit, & veritatem primam, cui correspondet. q. vnic. de spe art.* 1. Conforme per la fede crediamo le verità sopranaturali per l'vnico motiuo della prima verità, che le riuela, è le testifica, onde questa è l'vnico oggetto formal della fede, e quelle il materiale; così il formal, e motiuo oggetto della nostra speranza, che ci muoue à sperar è la potẽza diuina, o Dio onnipotente à poterci aiutare, e che tiene preparati gli aiuti, e ce gl'offerisce à preualercene per ottenere il nostro fine, onde dall'aiuto diuino il Profeta real misuraua le sue sperãze. *Deus meus, adiutor meus, & sperabo in eum. Psal.* 117. Son vane le nostre speranze, se in altro si fondano, fuor della protettione diuina; non confidiamo, ci esorta l'istesso Profeta, nelle promesse de gl'huomini; *in quibus non est salus*; beato chi ha per Protettore Iddio, e fonda la sua speranza in esso. *Beatus cuius Deus Iacob adiutor eius; spes eius in Domino Deo ipsius*,

Benche nel decalogo non si numeri il precetto di sperare l'eterna Beatitudine, pur si caua dalle Scritture; in queste si legge; *sagrificate sagrificium iustitiæ, & sperate in Domino, Psal.* 4. L'Apostolo dice che viuiamo santamente per aspet-

aspettare l'esito della nostra speranza, che è di conseguir l'eterna beatitudine, *sobriè, & iustè & piè viuamus in hoc sæculo expectantes beatam spem. Ad Titum 2.* Onde il maggior affronto, che può farsi alla potenza, e misericordia di Dio, è il disperarsi di poter conseguire da lui l'eterna vita, e tutto il necessario alla nostra salute, e però trascurare i mezzi à quella ordinati, e non procurarli con efficacia da Dio, che gli promette, e gl'offerisce; onde il precetto di sperare è naturale perche ci vien dettato dalla natura, e dalla retta ragione, e S. Tomaso il chiama come ancor quello della fede, preambolo à precetti del Decalogo; riceuiamo la legge di Dio, perche crediamo che in lui vi sia autorità d'istituir leggi; e l'osseruiamo, perche dall'osseruanza ne speriamo premii eterni.

Supposto tal precetto di sperare da Dio la nostra salute, e tutto ciò che è à quella necessario; si dimanda da Teologi, se Iddio riuelasse ad vn reprobo la sua dānatione, questo ancora potesse, e fusse tenuto à sperare la sua salute? Il caso è impossibile per potenza di Dio ordinaria, perche tal riuelatione, come dice S. Tomaso, sforzarebbe quel misero prescito à disperarsi, ma s'intende per potenza assoluta, per cui Iddio posti da parte i suoi consueti modi d'operare, e da niuna legge astretto può far tutto ciò che gli piace, onde se Iddio fa in vigore de' suoi eterni decreti le predestinationi, e reprouationi de gl'huomini, puo riuelare questa sua notitia ad vn prescito della sua dānatione; così discorre il S. Dottore. *Quamuis de potentia absoluta Deus possit reuelare suam damnationem alicui,*

non tamen hoc potest fieri de potentia ordinata. quia talis reuelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis reuelatio fieret, debere intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis, vel præscientiæ, sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum. q. 23. de verit. art. 8. Al caso si risponde, che quello à cui fusse stata riuelata la sua dannatione, potrebbe desiderar la sua salute, ma non sperarla, ne astretto da precetto à prenderne i mezzi, perche il desiderio non suppone nell'oggetto desiderato la possibilità à conseguirsi de fatto, ma solo inuaghito della sua bontà, e possibilità assoluta, può à quello portarsi coll'amore; ma la speranza di poter conseguire vn'oggetto soppone nell'intelletto vn giuditio che regoli la speranza à non esser vana, e senza fondamento, cioè che l'oggetto sperato sia futuro, onde la volontà così regolata si spinga à sperarlo; il che non può verificarsi in quello, à cui fusse riuelata la sua dannatione, perche saprebbe di certo, che non potrebbe conseguir la sua salute; e benche quello à cui fusse fatta tal riuelatione potrebbe giudicar l'opposto, tal giuditio non sarebbe prudente, perche la prudenza essendo la regola delle virtù non potrebbe dettargli che supposta tal riuelatione fatta da Dio che non può fallire, non dandoui l'intelletto l'assenso, ancor vi sarebbe speranza di salute; così giudicare, e non credere ad vna infallibile riuelatione, sarebbe vn giudicare, & vn'operar contro ogni raggione. Quindi auuiene che quello à cui fusse fatta tal riuelatione, e perduta la speranza di saluarsi,

uarsi, non potrebbe obligarsi col precetto della speranza à sperar sua salute, perche niun è tenuto all'osseruāza d'vn'impossibile; e per omission di tal precetto non peccarebbe, ma positiuamente disperandosi peccarebbe, perche la positiua disperatione essentialmente è mala.

CAPO XV.

La Virtù della Carità.

E A che vagliono tutte l'altre virtù senza la compagnia della carità? Senza i suoi influssi sono statue impallidite, prospettiue d'apparenza, sterili piante, tesori nascosti; virtù cieche, languide, senza forza; senza di essa la fede giace, come in vn sepolcro, la speranza è senza appoggio, e ogn'altra virtù non può stendere vn passo fuor de' confini del naturale. Ma subito che vn'anima viene adornata dalla Charità, ecco tutte l'altre virtù mutate in conditione, illustrate, e nobilitate; la fede rauuiuata da meritorie operationi, la speranza fondata nell'amicitia, e liberalità di Dio rimuneratore, e tutte l'altre virtù diuenute feconde di frutti di vita eterna, patrimonij ricchissimi con rendite di premij sopranaturali. Questo volea significare l'Apostolo quando disse che se si fosse adoprato in far prodigij, e merauiglie miracolose, se di queste non ne fusse stata cagione la carità, si protestaua che ogni cosa sarebbe stata in apparenza, e in rèaltà vn niente; *si charitatem non habuero, nhil sum.* Questo volea dire l'istesso Apostolo dando frà le virtù teologali al-

la carità la maggioranza; *fides, spes, & charitas, tria hæc, maior autem est charitas*, che nel coro delle virtù è come una Regina fra le sue ancelle, il Sole frà le stelle, il Principe tra suoi sudditi, il Regolante frà l'operarij nell' edificio della casa d' Iddio, che tutti drizza, e fa che prendan la mira altissima ad vn sublissimo oggetto, à Dio che è il nostro vltimo fine beatificante. Di questa Regina delle virtù è'l presente discorso.

Per mezzo della carità si cōtrahe vna vera, e propria amicitia fra Dio, e l'huomo, e tal contratto vien sottoscritto dallo Spirito Santo, e notificato da vn Rè Profeta, che Iddio honora i suoi amici con esorbitanti fauori; *nimis honorati sunt amici tui Deus. Psal.* 138. V'è vera amicitia fra due amanti, quando v'è vna reciproca beneuolenza non interessata, e che ridondi in ben proprio, onde degeneri in concupiscenza; che sia fondata in vna similitudine di natura, e d'operare, perche l'appetito naturale in cui si fonda l'amore non esce da i limiti della propria specie, e che cagioni fra gl'amanti vna communicatione, e de'beni, e de' segreti. E tutto ciò si ritroua nella mutua carità fra Dio, e i Giusti. Dio ama i giusti, e rimunera con premii eterni il loro amore, e i Giusti amano Iddio per le sue infinite eccellenze, e questo mutuo amor si fonda in una communicatione con cui Iddio si communica à giusti donandogli la sua gratia, che solleua l'huomo alla participatione della Diuinità, de'suoi beni, e segreti. Onde i giusti benche come creature, e serui non siano à Dio eguali, per la gratia solleuati

alla

alla sua adottiua figliolanza, hanno con lui qualche proportione in cui si fondi tra loro vera amicitia; anzi questa ha forza di tirare, come dice Dionisio, il superiore ad essere eguale all'inferiore, e solleuar questo all'eminenza di quello; *est enim amor virtus vnitiua, quæ superiores cum inferioribus, atque æquales cum æqualibus quodammodo adequat. cap. 4: de diuin. nom.* Et eccone il caso succeduto in Dio, e l'huomo; l'amor abbassò Iddio nel prender carne, *exinaniuit semetipsum, formam serui accipiens*, e solleuò l'humana natura alla personale participatione della Dininità. Nè è contro la vera amicitia, che Iddio ami la creatura in ordine à se come ad vltimo fine, onde ne' Prouerbii si legge. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus. cap. 16.* senza questo fine non sarebbe honesta, e perfetta la diuina amicitia, conforme in noi ogni nostra attione è imperfetta se solo s'indrizza à fini particolari, e non s'ha la mira à Dio come ad vltimo fine.

Non è in noi la carità habituale l'istesso Spirito Santo, che in noi produce l'amore, come dice il Maestro delle sentenze, ma è vna forma creata, che è nell'anima distinta dallo spirito diuino, che risiede ne' Giusti, e colle sue fiamme diuine produce in loro la carità, e questa gli spinge all'amore, onde disse Agostino. *Charitas per Spiritum Sanctum facta est*; e ben lo spiega Bernardo, che la nostra carità è dono di Dio, e Dio ne è la cagione, la carità sostantiale di Dio in noi produce vna carità accidentale. *Charitas recte dicitur Deus, & Dei donum: Dat itaque charitas charitatē; substantiua*

*accidentale.epist.*11. Non possono le nostre potenze perfettamente operare, se non sono perfettionate dalle forme inherenti, che l'inclinano all'operationi concernenti alla lor natura, onde Iddio che ha ordinate tutte le cose create al loro fine, con tali forme soauemente ve l'inclina, e muoue, e per queste forme, & inclinationi le loro openioni gli sono connaturali, e proportionate; e quando l'operationi sono sopranaturali, & eccedenti il vigor della natura, le forme interne deuono esser ancor sopranaturali, acciò siano proportionate la potenza operatiua, e l'attione. Così la volontà per sua natura improportionata all'attò sopranaturale di carità, acciò à quello inclini, e gli sia connaturale, è necessario che si renda potente, proportionata per vna forma interna, che è l'habito della Carità, non lo Spirito Santo, che non può esser forma operatiua dalle nostre potenze, ma sol le gioua con estrinseca assistenza.

L'oggetto formale della carità è la Bontà Diuina, non come à noi vtile, e nostro bene che hà à beatificarci, ma come eccellente in se stessa, e degna d'ogni amore. La carità è vn' amore, e l'oggetto dell'amore è vn bene che s'ama, onde la Bontà Diuina è l'oggetto della nostra carità, e perche questa non è amor di concupiscenza con cui s'ama il bene con interesse, e come à se vtile, e conueniente, ma è vn'amor di perfetta amicitia, e spogliato d'ogni proprio interesse, e però si porta à Dio puramente, e tirato sol dalla sua Bontà infinita, amabile sopra tutto il creato, e degna d'ogni osse-

ossequio, d'ogni amore. E benche la nostra carità si porti anche ad amare il prossimo, nol guarda però come oggetto anche primario, e formale, ma sol come secondario, & in ordine à Dio come ad vltimo fine, onde la carità è vn solo habito, & vna sola virtù in specie atoma, con cui amiamo Iddio come oggetto formale, e c'estendiamo ad amar anche il prossimo, come oggetto materiale, e secondario, e come dice S.Gregorio, coll'istessa carità amiamo Iddio non per altro fine da lui distinto, & amiamo noi, e'l prossimo per Dio, perche nel prossimo come nell'effetto, e in imagine riluce la Bontà Diuina: *Ex vna igitur, eademque charitate Deum, proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem & proximum propter Deum. in lib. de Ciuit. Dei.*

Non hà termine prefisso la nostra carità habituale in questa vita, ma può crescere, e diuenir migliore. E' certo di fede, come si raccoglie dall'Apostolo; egli persuade à crescere in virtù; *in charitate crescamus*; *ad Eph.* 4. *Oro vt charitas vestra magis, ac magis abundet. Ad Phil.* 1. La carità che possediamo in questa vita ci viene infusa da Dio come participatione della sua infinita carità, onde participa ancora della sua infinità, e se mai può giungere ad essere attualmente infinita come quella di Dio, almeno perche sempre può crescere, e mai giungere à termine prefisso, hà vn'infinità potentiale, ma in fatti sempre è finita in ogni crescenza. E benche sempre possi aumentarsi mai giungerà à quella perfettione della carità di Christo, e della sua Vergine Madre, perche la nostra

ca-

carità è effetto della Diuina predestinatione, e Dio in questa determinò à tutti i giusti il termine alla loro carità, in cui terminando la vita tutti si trouano di gran lunga inferiori alla gratia, e carità che possederono Christo, e la Beata Vergine.

Auuerte però S. Tomaso, che l'habito della carità, e'l suo accrescimento in noi non si producono fisicamente da nostri atti, come si producono gl'habiti acquisiti, ma con nostri atti sol ci prepariamo, e disponiamo moralmẽte, e fisicamente per riceuerli da Dio, che ne è la causa efficiente, con questa diuersità però che i nostri atti che precedono la carità si soppongono sol come dispositione, non come merito à conseguirla, perche senza la carità niun' attione è meritoria, ma quei che precedono solo il suo accrescimento, sono dispositioni, e meriti per ottenerlo: *Non eodem modo se habet actus informatus charitate ad augmentum charitatis, & actus præcedens charitatem ad habendam charitatem; actus enim qui est ex charitate, ordinatur ad augmentum charitatis, & per modum dispositionis, & per modum meriti; sed actus præcedens charitatem ordinatur ad consequendam charitatem solum per modum dispositionis, & non per modum meriti, quia ante charitatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam charitatem, vel augendam per modum alicuius efficientiæ, sicut actus nostri ad habendos habitus acquisitos. in 1. dist. 17. q. 2. art. 3.* La carità è la prima proprietà che risulta dalla gratia santificante, onde Iddio che infonde la gratia, che non può prodursi da' nostri

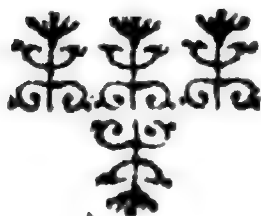
ſtri atti, produce anche la carità, e perche l'aumento della carità è vna continuata produttione dell'iſteſſa, ancora à Dio s'attribuiſce di eſſo la produttione, non alle noſtre meritorie attioni; onde dice l'iſteſſo S. Dottore: *Charitas, & aliæ virtutes infuſæ non augentur actiuè ex actibus, ſed tantum diſpoſitiuè, & meritoriè.*

A gl'atti della noſtra carità corriſponde il premio dell'aumento di gratia, dell'iſteſſa carità, e della gloria, e non ſolo ſono meritorij di queſti premij gl'atti feruenti, ma ancor rimeſſi; il che ſi caua dalla promeſſa di Chriſto di rimunerare anche vn bicchier d'acqua data in ſuo riguardo, che è vn'atto di rimeſſa carità. E S. Ambroſio ſpiega quel detto di Chriſto: *Veſtri capilli capitis omnes numerati ſunt*; per tutte l'operationi della carità ancor leggieri, e di poco rilieuo, come ſono di poco conto i noſtri capelli: *Quid mihi prodeſt ſi Deus ipſe omnes meos nouit capillos? Illud mihi redundat, & proficit, ſi bonorum operum peruigil teſtis remunerationem gloriæ donet æternæ. lib. 2. de Spir. S.* Al che ſi ſottoſcriue S. Tomaſo, e dice: *Quilibet actus charitatis, meretur charitatis augmentum. hic art. 6.* Sì che non è neceſſario, che l'atto della carità per meritare l'aumento dell'iſteſſa, della gratia, e della gloria ſia più intenzo, & auanzi in perfettione l'habito preſiſtēte della carità, perche ad vn'atto rimeſſo di carità anche corriſpondono tutte le conditioni per renderlo meritorio, e degno dell'aumēto di gratia, e di gloria; è ſopranaturale, e fatto in oſſequio di Dio, e da vn'huomo, che è in gratia di Dio, e che opera all'imperio della carità. Nè v'è precetto che

c'o-

c'obleghi ad applicar tutta la perfettione intensiua dell'habito della carità, quando ne facciam gl'atti, in tal maniera che questi per esser meritorij debbano misurarsi alla perfettione di quello, perche non siamo obligati ad esercitarci sẽpre nel migliore, & osseruare anche i consegli; basta che l'atto non sia vitiato da maligna circostãza, e che esca dalla carità per esser meritorio dell'accrescimento della medema, e della gratia, à cui corrispõde ancora nuouo grado di gloria. Questo sì, che l'atto rimesso non può compararsi nella bontà, e nel sudetto merito cõ gl'atti feruorosi di carità, onde dobiam porre tutta la nostra attentione à discacciar da noi la tiepidezza, & inferuorarci il cuore à far i più feruenti atti di carità, che possiamo per meritar, & accrescere sempre via più in carità feruente, in maggiori gradi di gratia per acquistar in Cielo più pretiosa la corona di gloria, e ce l'auuisa l'Apostolo; *qui parce seminat, parcè & metet*; chi parcamente semina, parca farà la raccolta; e Bernardo: *Parua seminis detractio, magna segetis est diminutio.*

***



CA-

CAPO XVI.

Le Virtù Cardinali.

SE nelle Communità manca vn Direttore, che le regga andaranno presto in rouina.

Andarono facilmente in desolatione quei imperi, che si regolauano con Democratico gouerno, in cui la potestà giudiciaria era diuisa fra tutta la moltitudine, in cui tutti erano presidenti, niun soggetto. Non è il più perfetto il gouerno Aristocratico, pendente da molte teste anche le più raffinate, e le migliori, non v'essendo vero ordine, doue molti van del pari, ne facilità di conseruar la pace, doue è diuisa la potestà; onde gl'antichi Romani ne' più graui negotij, e ne' maggiori pericoli della Republica trauagliata ò dalle guerre forastiere, ò da interne seditioni creauano vn Dittatore, al cui comando tutti si soggettauano; & Aristotile loda il parere d'Homero, di non sussistere il principato di molti, e d'esser stabile l'impero d'vn solo; *non est bonum multitudo principatuum, vnus verò Princeps*. Il più perfetto regnare è il Monarchico, in cui vn solo comanda, e tutti obedisconо. Ma ò sia vn solo, ò più assieme à comandare, è necessario vn Direttore dotato di di saggio intendimento, e di sperimentato conseglio in ogni Republica, in ogni famiglia, acciò si viua bene, ò à dettame di ragione, ò con regole di santità. Non v'è gouerno più difficile, che di se stesso à viuer bene, più che s'hauesse à reggere vna vastissima Monarchia. Dentro

tro di noi si contiene vn'impero di forze sì poderoso, che non può espugnarsi da ogn'humana potenza, solo da Dio è dependente, onde porta scritto nelle sue bandiere, libertà; v'è chi domina che è la ragione, e suoi ministri nel gouerno sono le potenze, i sudditi sono i senzi di sì sfrenata licenza, che spesso si ribellano à chi gli gouerna, e vogliono mantenere, e seruirsi del priuilegio di libertà, e la ragione, e le potenze sono deboli in esiggere obedienza, e spesso cedono. Ma Iddio, che hà istituito questo impero come vn ritratto della sua potenza, fiangheggia colle direttioni delle virtù la ragione, e le sue potenze, acciò ne risulti vn soauissimo gouerno, & vn'ottima corrispondenza fra chi comanda, e chi obedisce. Queste sono le quattro virtù Cardinali; che così si dicono, perche fra le virtù morali sono le principali, e primarie moderatrici delle nostre attioni, onde come da tanti cardini l'altre virtù si sostentano, e però San Gregorio chiamaua Cardinali i Prepositi delle Chiese, e i Rettori delle case.

Sono quattro le virtù Cardinali; secondo il numero delle quattro potenze dell'anima, oue resiedono, e sono le regole di tutte l'altre virtù di cui sono capaci queste potenze; sono la Prudenza, la Giustitia, la Fortezza, e la Temperanza. La Prudenza, che è la virtù principale, da cui tutte l'altre si misurano nella lor perfettione risiede nella più perfetta potenza, che è l'intelletto, oue come in trono siede la raggione che gouerna, e dalla prudenza assistita fà vn ottimo gouerno dentro dell'huomo interiore, e con sodisfatione degl' altri se da vn tal

in-

intelletto dotato di prudenza son gouernati; la Giustitia regola la volontà; la Fortezza modera l'appetito irascibile, e la Temperanza il concupiscibile.

CAPO XVII.

La Prudenza, e le sue parti.

CON ragione la Prudenza è detta dal Chrisostomo, lucerna dell'anima, Regina de' pensieri, Maestra di tutto ciò che si prattica dall'huomo di bene, e d'honesto; *Lucerna animæ, Regina cogitationum Magistra eorum quæ bona sunt, & honesta*. L'anima nostra colla compagnia delle sue sole potenze per accertare il bene operare viue come all'oscuro, ha gl'affetti, e i pensieri ondeggianti nel prender la mira à buoni fini; si confonde, e resta come stupida nell'arte di ben viuere, e nell'incaminarsi per le sicure strade delle virtù, la Prudenza gl'alza il fanale, che fà lume all'istesso lume della raggione, e gli fà scorgere gl'intrigacissimi laberinti, che s'incontrano in vna vita politica, e ciuile, & anche nelle finezze dello spirito, acciò drizzata dalle sue regole, ne possa vscir sicura dagl' inganni, e libera dagl'errori. Ella fra la famiglia delle morali virtù è la Madre, e la Maestra; le nutrisce colla sua compagnia, e colle sue regole l'indrizza à fini ottimi & honesti, & accomodati ad vna perfetta raggione, onde ben dicea Bernardo; *tolle Prudentiam, & virtus vitium erit. serm. 45. in cantic.* Possono vitiarsi gl'atti virtuosi da circostanze indebite, e sregolate, o per

per gl'eccessi, o mancanza, e la Prudenza prende le sue bilancie, e accomoda à pesi di retta ragione l'attioni virtuose, che siano ordinate ad honesti fini, imprese con mezzi accertati, e che vi concorrano le circostanze conuenienti; à guisa d'vn'idea nella mente dell'artefice, che regola l'artificio esteriore, e lo dispone, e proportiona cõ tal forma, e figura all'infallibili regole dell'arte, che ne risulti vn'opera perfetta, e degna delle meraviglie, e degl' applausi de'riguardanti; così la Prudenza prendesi à formare colle sue regole vn'huomo perfetto adornato di vere virtù, imprimendogli la forma di Santità non consistente in apparenze, ma in realtà, perche ella al parer del Filosofo è come vn'industrioso architetto in formare il volto alle vere virtù, e ministra della Sapiẽza gli prescriue, e tassa gl'officii, acciò composto l'huomo nell'interno possi con facilità attendere alle funtioni dello Spirito.

Si definisce la Prudenza dal Filosofo. *Recta ratio agibilium*. Non è ella vna virtù particolare, che ha i suoi atti speciali distinti da gl' atti dell'altre virtù, ma in se contiene il modo, e le regole perfette con cui insegna all'huomo virtuoso di fare, & esercitarsi ne gl' atti virtuosi, e all'hora ella opera, e s'intromette quãdo l'huomo prattica, & è già in procinto di fare vn'atto di virtù, e all'hor la Prudenza gli detta che cosa sia lecito, che espediente per operare à retta misura di raggione; ma le regole generali di ben operare non si prescriuono dalla Prudenza, s'apprendono, o nella Teologia, ò nella Filosofia morale; ella però quando opera

per

per dar perfettione à nostri atti liberi hà la sua idea, che è la legge, à cui hà la mira per accertare i suoi disegni, come l'arte guarda vn' idea per imitarla, e compire vn'artificio.

Il principal intento della Prudenza, e'l suo primo affare è di perfettionarci ne'costumi, che 'l fà con ordinarli ad honesti fini per mezzo delle virtù morali, i di cui atti ella regola purgandoli da ogn'imperfetto, e prescriuendogli tutte le buone circostanze. Il suo intento secondario è d'accertare altri fini, che giouano ad vn viuer commodo, e pacifico, à scampar da pericoli, à cattiuarsi l'altrui beneuolenza, à discernere i genij delle persone per eluderne gl' attentati tumultuosi, ò per indurle à giuste operationi; così Christo con quella prudentissima risposta: *reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari, & quæ sunt Dei Deo*, confuse il malitioso intento de' Farisei di prender dalla sua risposta motiuo d'accusarlo. E però per i varij fini ragioneuoli, e conuenienti si diuide la Prudenza in più specie, che sono le sue parti subiettiue, e sono due, la Monastica, e la Poliarchica; con quella reggiam noi stessi, & i nostri interni atti, drizzandoli con regole di ragione ad vn buon fine concernente al proprio indiuiduo; e con questa reggiamo le famiglie, e le moltitudini. La Poliarchica anche hà le sue specie, che sono la Regnatiua, la Politica, l'Economica, e la Militare. La Prudenza regnatiua è in quei che regnano, e gouernano vassalli. La Politica è così ne' Regnanti, come ne' sudditi; in quelli è vna regola per gouernare i sudditi in fargli osseruare le leggi, acciò viuano honestamente, con

pace, e concordia, & in prouedergli delle cose necessarie à bisogni dell'humana vita; ne' sudditi la Politica gl'è regola di obedire à chi gouerna in ordine al ben commune. L'Economica serue à capi di famiglia per regolarla à viuere con costumi concernenti alla retta ragione, & amministrare i beni, per farla con questi viuere commodamente secondo la sua conditione. La Militare serue di regola à capi degl'eserciti per indrizzargli al fine della vittoria, e preseruargli da gl'insulti de'nemici.

Le parti integrali della Prudenza sono alcune conditioni, dispositioni, ò atti che concorrono à perfettionare l'attione virtuosa, e sono la memoria del passato per regolarsi nel presente, l'intelligenza, ò cognitione del presente stato delle cose per accertar vn giuditio prudente, la diligenza in far concetto delle cose, la ragione in discorrere, e cauar vn concetto dall'altro, la prouidenza in anteuedere tutto ciò che può auuenire, la circospettione in attendere à tutte le circostanze necessarie, acciò nulla manchi all'impresa, e la cautione in diuertir tutti gl'impedimenti, e le contrarietà per ottenere il fine. Circa i mezzi che sono in ordine al fine la Prudenza si esercita con trè atti, e sono il conseglio, il giuditio, e l'impero. Supposti gl'vniuersali giuditij, & i fini dell'altre virtù, per esempio, che si deue souuenire al prossimo ne'suoi bisogni, che si deue viuere temperatamente, si viene alla prattica, & à prenderne i mezzi, sopra de' quali si consulta de'più proportionati, se ne dà il retto giuditio, ò sentenza, e la Prudenza ordina, e comanda l'ese-

esecutione. Ma questi atti che siano regolati dalla ragione, e da vna vera Prudenza, deue supporsi la volontà ben inclinata, & affettuosa à quel che è di ragione, perche da vna volontà infettata da mal regolate passioni, ne seguono corrotti i giuditij dell'intelletto, e le risolutioni haueranno vn color, e vn'apparenza di Prudenza, non vn retto operar con vera Prudenza; il che conferma S. Tomaso: *Sicut præcipere est ab appetitu, quia præcipit quis volens; ita rectè præcipere, est à recto appetitu.*

CAPO XVIII.

La Giustitia, e le sue parti.

SOn proportionate diuise della Giustitia l'hauer in vna mano le bilancie, e nell'altra la spada; con quelle misura à giustissimi pesi i doueri d'ogn'vno, e con questa li difende, perche ella, come dice Ambrogio, è vna virtù ordinata al bene del publico: *Hæc virtus publica est, alijs nata, non sibi*; e però dice Dauide, ella stà in mezzo al cuore di Dio, come vn gioiello della Diuinità; & in noi l'ama, e ne contempla attentamente il valore, & i belli spettacoli: *Iustus Dominus, & iustitias dilexit, æquitatem vidit vultus eius*; perche in noi per la nostra giustitia guarda vn ritratto della sua Prouidenza, con cui gouerna vn Mondo con l'inalterabili leggi della Giustitia, premiando i meriti, e castigando le sceleraggini. A Dio non si può offerire sagrificio più grato, vittima più accetta, quanto è vn'attione di generosa, e ret-

ta giustitia. Questo ci significò lo Spirito Santo; *indicabo tibi, homo, quid sit bonum, & quid Dominus requirat à te; facere iudicium. Mich. cap. 7.*

Ma per discernere la Giustitia dall'altre virtu morali si deue notar che son due le Giustitie, vna generale, e l'altra speciale. La generale dice l'vnione delle virtù morali infuse radicate nella diuina gratia, e carità, onde ad vn' huomo ornato di virtù, e per la gratia in amicitia di Dio, se gli dà titolo di giusto; di questa giustitia parlò Dauide quando disse: *ego autem in iustitia apparebo conspectui tuo; Psal. 16.* La speciale è vna virtù morale, il cui officio è di conseruare, e dare à ciascuno il suo douere, e vien definita dal Filosofo: *perpetua & constans voluntas, ius suum vnicuique tribuens.* Il suo soggetto è la volontà, che assistita dalla virtù della giustitia si rende constante, & immobile à mantenere il douere, & i dritti di ciascuno, e questo è il suo oggetto, onde questa virtù à differenza dell'altre virtù morali, che s'ordinano alla perfettione dell'operante, hà la mira all'altrui vtilità, e d'osseruare vn'vguaglianza fra persone distinte, vna che esigga il suo douere, e l'altra che sodisfaccia al suo debito à giusta misura, onde la giustitia à differenza dell'altre virtù, che dalla ragione prendono il mezzo, e le misure, ella le prende sol dalla materia, e da i meriti de' suoi oggetti. Al presente trattiamo di questa giustitia speciale, che è la più degna fra le virtù morali, & è la seconda delle virtù Cardinali.

Se la virtù della giustitia hà per suo oggetto

getto il ius, ò giusto che deuesi à ciascuno, si deue notare, che il ius si diuide in naturale, e positiuo; perche se il ius si adequa, e si misura à ragion del debito, in due maniere può esser in vno l'esiggenza, e'l ius, e nell'altro il debito, ò per esiggenza della natura istessa delle cose, come vno dà vn tanto per riceuere il suo all'istessa misura di quel che diede, e questo è il ius, ò dritto narurale; ò perche si conuenne, e da entrambe le parti vi fù promessa ò publica, ò priuata per cui vno acquistò il ius à misura del debito dell'altro, e questo è il ius positiuo; e questo si diuide nel diuino, e nell'humano, e l'humano nel canonico, e ciuile. In vigor del ius naturale i figli succedono heredi de' beni de' genitori, e deuono educarsi nella lor fanciullezza da'loro maggiori; per l'istesso ius deue farsi la restitutione delle cose imprestate, e depositate; colla forza si può scacciar la violenza; e quel che à se si desidera di bene, ò non si vuol di male, all'istessa misura deuono bilanciarsi i nostri affetti per i vantaggi, ò discapiti del nostro prossimo, perche tutto ciò non è ad arbitrio della nostra volontà, ma per istinto di natura, non per costumanza d'alcune populationi, ma commune à tutte le nationi, e naturale à tutto il genere humano.

Il ius delle genti così vien descritto da Giustiniano: *Ius gentium omni humano generi commune est; nam vsu exigente, & humanis necessitatibus, gentes humanæ iura quædam sibi constituerunt*. Dall'vsanza, e perche così esiggeano gl'humani bisogni, e per conseruare le

communicationi fra le nationi ancor remote d'habitatione s'introdusse il *ius gentium*, commune à tutte le genti, che viuono da huomini con leggi, e colla direttione delle virtù morali, e da tutti si custodisce, e se da vna natione non s'osserua, da tutte l'altre vien prouerbiata come inhumana in romper quel ligame, che la rendea parte dell'human genere, che esigge fra le nationi vna mutua corrispondenza, & vnità morale. Da questo ius indotti gl'huomini, obediscono à Dio, alla Religione, alla Patria, à Genitori, e'l difendono anche con cimentarci il sangue; onde S. Tomaso riduce il ius delle genti à participare del ius naturale, come cosa ragioneuole, e concernente all'humana natura, onde deriua dalla legge naturale: *ius gentiũ est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationale in quantum deriuatur à lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota à principijs, vnde de facili homines in huiusmodi consenserunt; distinguitur tamen à lege naturali maximè ab eo, quod est omnibus animalibus commune. 1. 2. quæst. 95. art. 4.*

Le parti integrali, che concorrono alla perfettione della Giustitia sono due, far quel bene al prossimo che gli tocca, e conseruarglilo con difenderlo, ò liberarlo da quel mal che non merita; l'vno, e l'altro spetta all'officio della Giustitia, e chi di essa ne è ministro, e trascura ò l'vno, ò l'altro, è in obligo di risarcir al prossimo tutto il danno che gli n'auuiene. Le sue parti subiettiue, ò le specie son trè, la Giustitia commutatiua, la Distributiua, e la Legale;

la

la commutatiua è in ordine à conseruare il ius fra le persone con egual, & aritmetica proportione; à questa giustitia spettano le ragioni de' contrahenti nelle commutationi, compre, e vendite. La Distributiua è in ordine à distribuire i premij, & i beni communi, dando à ciascuno la sua portione à misura della sua conditione. La Legale è ne' sudditi, e ne' Superiori, e gl'inclina à cospirare all'osseruanza delle leggi, e che si mantenghi il lor vigore, acciò ne risulti il bene, e la pace della communità. Le sue parti potentiali, che sono le virtù, che non participano perfettamente la sua natura, come sono le parti subiettiue, ma hanno similitudine, e connessione con essa e nella materia, e nel modo d'operare, sono noue, la Religione, la Penitenza, la Pietà, l'Osseruanza, la Gratitudine, la Vindicatiua, la Verità, l'Amicitia, e la Liberalità.

CAPO XIX.

La Religione.

QVesta nobilissima virtù fra le virtù morali così si chiama, come spiega l'Angelico, perche di nuouo liga, & vnisce à Dio la creatura rationale. Questa prima che fusse in se, e nel suo essere creato, fù in Dio, e nel suo essere eminente, e vi fù per vn'eternità, fino che nella limitata duratione del tempo da Dio vscì nella sua creatione, e si vestì d'vn nuouo essere, e 'l materiale si prese fuor di Dio, imperfetto, e limitato; la virtù della Religione di nuouo la

riliga à Dio, con cui prima era congiunta, e torna al suo luogo onde vscì, à guisa de' fiumi, che dal mare hanno l'origine, e viaggiando senza mai stancarsi à lui come alla matrice di tutte l'acque ritornano, & in lui riposano: *Religio*, dice il S. Dottore, *iteratam ligationem importans, ostendit ad illum aliquem ligari, cui primò coniunctus fuerat, & ab eo distare incœpit; & quia omnis creatura prius in Deo extitit, quam in seipsa, & ab eo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum debet religari, cui primo coniuncta fuerat, antequam esset, vt sic ad locum, vndè exeunt flumina, reuertantur. opus. 19. c. 1.*

Si definisce la Religione: *Virtus quæ debitum cultum Deo tribuit, tamquam primo omnium principio.* La Religione è ordinata ad vna conueniente, e lodeuolissima operatione, quanto è il dar il douuto ossequio à Dio, onde è virtù che è sol principio di buone, e rette attioni, e tutte l'altre Religioni che non son la Christiana, e Cattolica non sono virtù, ma vitio, perche ò sono superstitiose per le superflue cerimonie già da Dio rifiutate, come è la Giudaica, ò per l'vnitili alla salute, come è quella de gl' heretici, e de' Maomettani; ò sono vane, e false religioni, come quelle de' pagani, che non adorano il vero Iddio. L'honore, e'l culto ossequioso, che la virtù della Religione à differenza dell'altre virtù, dà à Dio, è per la sua somma eccellenza in ogni genere di perfettione, onde gli conuiene esser di tutto il creato primo principio, e sourano Signore, e però l'og-

l'oggetto material della Religione sono i nostri atti interni, ò esterni, con cui honoriamo Iddio, il suo oggetto formale, e motiuo è la sua singolare, e sourana eccellenza, per cui l'honoriamo coll'adorationi, colle lodi, con i sagrificij; qual speciale honestá non è nell'altre virtù, onde la Religione dall'altre si distingue. Se honoriamo Iddio come nostro Padre, ciò appartiene alla virtù della pietà; se per i beneficij che da lui riceuiamo, lo facciamo colla virtù della gratitudine. Si distingue ancora la Religione dalle virtù teologiche, perche queste guardano immediatamente Iddio, la fede come suprema verità, la speranza come nostro sommo bene, e la carità come sommo bene, & amabile per se stesso, ma la Religione immediatamente guarda vna cosa creata, che è l'honore che facciamo à Dio per la sua eccellenza, che è la raggione perche à Dio si deue tutto il nostro ossequio, e riuerenza. L'humiltà benche sia virtù distinta dalla Religione, pur con questa sempre s'accompagna come sua ministra nel dare à Dio gl'ossequij, perche coll' humiltà quanto più conosciamo la nostra viltà, e'l nostro nulla, rispetto alla diuina ecccellenza, tanto più ci sommettiamo, e humiliamo ad essa, e protestiamo la sua souranità, onde tanto più graditi saranno à Dio gli nostri ossequij, grata la Religione. Siche l'honore che diamo à Dio sempre và accōpagnato colla nostra sommissione, che è il vero, e proprio culto, che è dell'inferiore al superiore, à differenza dell'honor che Iddio fà à suoi Santi, palesando la loro eccellen-

za

za cō prodigii, ma questo honor nō è culto, perche Iddio alla loro eccellēza non si sottomette.

Gl'atti della Religione sono altri interni, & altri esterni; gl'interni sono due la diuotione, e l'oratione. La diuotione è vna feruente, e pronta volontà ad offerire à Dio i douuti ossequii, e i tributi di seruitù, e chi non hà la prontezza in eseguire con feruore il diuin culto, non hà la vera diuotione, e fuor di questa l'offerte sono come erano i doni di Caino, che da Dio non eran graditi. L'oratione benche s'eseguisca dall'intelletto, è atto spettante alla Religione, che come virtù morale resiede nella volontà, perche con essa à Dio diamo honore, come discore S. Tomaso, à lui soggettandoci, e confessando d'hauerne bisogno, come autor, e dator di tutti i beni; *per orationē homo Deo reuerentiā exhibet, in quantū scilicet ei se subiicit, & profitetur orando se eo indigere, sicut autore suorum bonorum; unde manifestum est, quod oratio est propriè religionis actus. hic quæst. 83. art. 3.* Onde si desinisce. *Petitio decentium à Deo*. Gl'atti esterni di Religione sono l'adoratione, il sagrificio, l'oblatione, il voto, il giuramento, l'adiuratione, e l'inuocatione. L'adoratione si desinisce. *Honor externo corporis gestu Deo exhibitu*; è vn'attione esteriore del corpo, che mostra l'interna veneratione che si ha di Dio, o de' suoi Santi, come è la genuflessione, l'inchinarsi, e'l scoprirsi il capo; sono gli huomini composti di due nature dell'intellettuale, e della sensibile; onde sono obligati à Dio di due adorationi mentale, e corporea, e questa si deue per notificare anche à tutti di qual Reli-

ligione siamo, e che honoriamo il nostro Iddio. Il sagrificio si definisce; *oblatio rei sensibilis, à legitimo ministro Deo facta, per realem immutationem, ad testandum supremum illius dominiũ, in vitam, & in mortem*. Questa è la specialità del sagrificio, che la vittima si muta, ò coll'occisione, o colla combustione, per il che si confessa il sourano dominio di Dio sopra le nostra vita, e la morte, e se bisognasse per la sua gloria occidere anche noi stessi, e se così à lui piacesse, esser pronti d'eseguirlo coll'istessa prontezza con cui Abamo era preparato à sagrificare il suo figliuolo per eseguire la diuina volontà. Mà perche Iddio non vuol sagrificij di vittime humane, ne più vuole quei antichi sagrificij d'animali, che seruiuano per figurare la morte del Redentore, onde presente la verità e'l figurato cessano le figure; hora sol gradisce il sagrificio del corpo, e sangue di Christo, che da' Sacerdoti su gl'altari à lui s'offerisce nella celebratione della Messa, in cui v'interuiene la necessaria mutatione, perche in vigor della consegratione, come parla Cirillo, *per gladium uerborũ*, si fa vna mistica effusione del Sangue di Christo; o perche il corpo, e sangue di Christo passano dal loro stato naturale à star presenti sotto le specie del pane, e vino, e secõdo questa presenza di cibo, e di beuanda corrono alla destruttione, che all'hor si fà, quando si corrompono le spece sagramentali. L'oblatione semplice, che non è sagrificio, come discorre S. Toso, è v'offerta à Dio di cose senza loro mutatione, da deputarsi ò al diuin culto, o per vso de' de' ministri di Dio, per esempio l'offerta d'vn

va-

vaso sagro, o cose per sostentamẽto de Sacerdoti. *Si vero sic exhibeatur, vt integrum maneat diuino cultui deputandum, vel in vsu ministrorum expendendum, erit oblatio, & non sagrificium* 2.2.q.86.*art*.1. Il voto si definisce; *Promissio Deo facta ad eiusdem Dei cultum*. Onde per esser vna promessa voto spettante alla Religione, ha da farsi à Dio, il di cui ossequio & honore cerca ne suoi atti questa virtù. Il giuramento; *est attestatio diuini Numinis, vel inuocatio diuini testimonii, ad fidem faciendam, promissionemue seruandam*: Accio il giuramento sia vn'atto di culto, e d'ossequio à Dio, deue hauer tre circostanze, la verità, la giustitia, e'l giuditio; la prima, perche Iddio come prima verità non puo testificar se non il vero; la seconda, perche egli non vuol, che à niuno ingiustamente si nuoca col suo testimonio, e la terza perche è atto irreligioso per ogni leggier caggione, e sopra cosa non rileuante, e doue non v'è necessità, addurre il diuino testimonio. L'adiuratione è quando vogliamo indurre alcuno à fare, o non fare alcuna cosa, e pero li comandiamo, o'l preghiamo, che si moua all'esequtione in riguardo di Dio; dal che risulta à Dio honore, perche interponiamo la sua Maestà, e'l suo terrore, come cosa la più sagra, e la più terribile coll'adiuratione precettiua Abramo ordinò al suo seruo, *per Dominũ Cœli, & terræ*; coll'istessa si comãda à demonij nell'esercismo; dell'adiuratione deprecatiua si serue la Chiesa nelle sue orationi, quando dimanda d'essere esaudita, *per Dominum nostrum Iesum Christum*. L'inuocatione di Dio colle lodi è quando l'inuochiamo

sto-

lodandolo, e accompagnando all'interna stima, che n'habbiamo gl'ossequij della lingua con hinni, e cantici, ne'quali tutti i Santi s'esercitano in Paradiso. *In templo eius omnes dicent gloriam*.

CAPO XX.

Le Virtù annesse alla Giustitia.

LA Virtù nobilissima della Giustitia hà vn' equipaggio di più virtù, che tutte cospirano, e ciascuna secondo le sue qualità, e natura eseguiscono con loro ministeri la sua intentione, e'l fine che altro non è che dare *quæ sunt Cæsaris Cæsari, & quæ sunt Dei Deo*. offerire à Dio quelche gli cōuiene, come à nostro Principio, e vltimo fine, e dar al nostro prossimo quel che merita in riguardo di Dio, che'l comanda. Già habbiam conosciuto che tributo dia à Dio la nostra Religione; della Penitenza il vedremo nella Terza Parte della Teologia, hora vedremo, che eseguiscono della Giustitia l'altre virtù ad essa annesse, e sono la Pietà, l'Osseruanza, l'Obedienza, la Gratitudine, la Vindicatiua, la Verità, l'Amicitia, e la Liberalità. La Pietà è vna virtù con cui diamo il douuto honore, e teniamo in ueneratione i nostri genitori doppo Iddio, che è il nostro primario, e celeste Padre; onde si come colla Religione honoriamo Dio per la sua infinita eccellenza, e come primo principio del nostro essere, colla Pietà honoriamo i nostri genitori per la loro eccellenza di causa, & origine secondaria del nostro esse-

sere, e tanto Iddio stima la pietà verso de' nostri genitori, che doppo i precetti del Decalogo spettanti al culto della Sua Maestà, frà quelli, che egli pose à fauor de nostri prossimi il primo fù honorar il Padre, e la Madre: doppo questi la pietà s'estende ancora à consanguinei de' genitori, come participanti del loro sangue, e raggioni; e c'inchina ancora à stimar la patria oue hauemmo la nascita, e l'educatione. L'osseruanza è vna virtù, che c' istruisce à dar gli douuti honori, & hauer in riuerenza i nostri superiori, che ci gouernano colle leggi, con i precetti; con i consegli, colla dottrina, e con castighi; e non sol douiamo honorare i nostri Superiori che ci gouernano, ma ancor tutti quelli che sono insigni nelle virtù, nel sapere, nelle dignità, e gradi, e possono esser nostri esemplari, e direttori in quelle perfettioni. L'obedienza è vna virtù che s'accompagna coll'osseruanza, e guarda il superiore, come potente à obligarci per l'autorità che ha sopra di noi come inferiori; onde immediatamente guarda il precetto del Superiore per adempirlo, e per questa specialità è vna special virtú l'Obedienza distinta dall'Osseruanza, e da tutte l'altre. La Gratitudine è vna virtù che ci muoue à pagare il nostro debito che contrassimo con nostri benefattori per i riceuuti beneficii, onde si definisce; *recompensatio beneficii*, e per essi corrispondere à Benefattori con ringratiamenti, con ossequii, o con altri beneficij secondo la possibilità della propria conditione, e conseruarne vna tenace memoria. Con questa virtù riconosciamo i beneficij, che Dio ci ha fatto, e

di

di continuo ci fà come Creatore, Conseruatore, Redentore, beneficij communi à tutti, oltre i speciali à ciascuna persona. Ma che possiamo contribuire al nostro diuino Benefattore esclama S. Bernardo, come riconoscere infiniti beneficij col nostro niente? Che può dare una stella al Sole, vna goccia al mare, vna picciola pietra al monte, vn granello à vastissimi granai. *Cum ei donauero quidquid sum, quidquid possum, nonne istud totum est sicut stella ad Solē, gutta ad fluuium, lapis ad montem, granum ad aceruum*? Tutto è suo quelche gli diamo, onde restiamo con lui sempre in debito, egli con noi sempre in credito, mai con speranza di poter sodisfare à pieno. Resta però Dio sodisfatto se gli diamo vn solo minuto, nostro anche per suo fauore, che è la nostra volontà tutta vnita al suo volere. La giustitia vindicatiua è vna virtù, che inclina à prender vendetta del male, a differenza della gratitudine, che rende bene per bene, ella corrisponde al mal della colpa col mal della pena. In tutti può esser questa virtù, e si possiede, quando si vuole la vendetta non per stimolo di passione particolare, e d'odio contro del prossimo, ma per il desiderio della publica quiete, dell'emenda del delinquente, e che si manifesti la diuina giustitia; ma l'esercitio del punire, e vendicarsi non à tutti conuiene, è officio sol di persona publica, e del Giudice, che ha la potestà coattiua; onde chi riceue vn'ingiuria, e se gli fà vn torto, non può, nè deue di propria autorità punire il delinguente, ma ricorrere al legitimo Superiore, e spogliato di priuata passione, far istanza che

si to-

si sodisfaccia alla giustitia. Ma è di pochi il seruirsi della virtù della giustitia vendicatiua nell'esigger le pene per le proprie ingiurie, senza che vi concorra il vitioso della priuata passione, e l'imperfetto dell'amor proprio; e però ogni Christiano per vitar questi pericoli, e per accertar di far cosa più grata à Dio, quando si tratta d'ingiurie deue prendere il consiglio del Chrisostomo, di sopportare ad esempio di Christo le proprie ingiurie, e con generosità perdonarle, ma dell'ingiurie fatte à Dio esiggerne con rigore le vendette. *Discamus exemplo Christi, nostras iniurias magnanimiter sustinere. Dei autem iniurias, nec ad auditum sufferre.* La Verità, o Veracità è vna virtù, che inclina à dir sempre il vero, che è il confermare i detti della lingua con quel che è nella mente; è necessaria questa virtù all'humana società, à conseruar la pace, e l'amicitia, onde è nemica della mensogna, della doppiezza, dalla simulatione, dell'hippogrisia, & è à Dio grata, che è per essenza, e per natura la prima verità. L'amicitia ò affabilità è vna virtù non ordinata à debito rigoroso, ma al debito, come dice l'Angelico, di vita sociale, che è debito d'honestà, perche l'huomo essendo animal sociabile deue hauere vna virtù che l'indrizzi à viuer à quel modo, che è concernente all'humana natura, e regolato dalla raggione, non da profane simbatie, cioè con rendersi amabile, e grato à tutti con affettuose corrispondenze; vi è però qualche differenza fra l'affabilità, e l'amicitia, questa è con molti per debito d'amicheuole corrispondenza; e quella è con tutti per debito di social

vita,

vita, onde l'huomo per viuer bene, & in pace con tutti, deue essere affabile, e manieroso e ne' detti, e ne' fatti, lodando ogn' vno senza adulatione, e fuggendo tutto ciò che può contristarlo. La liberalità è vna virtù, che in noi modera l'affetto à beni temporanei, e che li stimiamo solo à fine di conseruarci nel proprio stato, e conditione, e distribuirgli anche ad altri secondo le regole di retta ragione, che ci detta à non dar ne i difetti dell'auaritia, e ne gl'eccessi del prodigo, ma quando bisogna prontamente, spendere il denaro ò per se, ò per altri; ma quando si dona ad altri, se il motiuo è di reprimere l'affetto al denaro, è atto di liberalità; che se vi sono altri motiui, il donare si riduce ad altre virtù; se è per souuenire al bisogno de' prossimi, è atto di misericordia; se per corrispondere à beneficij riceuuti è atto di gratitudine; se per affetto à cui si dona, è atto di beneficenza, e d'amicitia.

Vn Christiano che è dotato di fede, e conosce, che è ordinato à guadagnarsi colle sue virtuose operationi il fine sopranaturale dell'eterna vita, non deue prefiggere alle sue operationi vn motiuo naturale, perche così restarebbe fallito nel traffico del più importante negotio, del guadagno de' beni eterni; deue alzare più sù la sua mira, e drizzar le sue operationi ad vn più nobile fine, deue hauere vn motiuo più solleuato, che è Iddio; per esso deue principiar ogni sua attione, e per esso terminarla. Quando cercaremo di piacere à Dio, dice l'Apostolo, all'hor dalle nostre operationi cauaremo vn capitale di frutti immensi; *per*

omnia Deo placentes, in opere bono fructificantes; ad Coloss. 1. Questo è quel che dice l'istesso Apostolo; *quæ seminauerit homo hæc & metet. ad Gal.* 6. Semina l'huomo quando opera bene, ma ò per far la raccolta che dura à momenti ne' beni di questa vita, quando il motiuo d'operar fù naturale, ò per raccogliere nella stagione interminabile dell'eternità, quando il fine d'operar fù sopranaturale, fù Dio che promette eterne corone alle nostre virtuose operationi anche le più leggieri fatte in suo riguardo; *amen dico vobis non perdet mercedem suam.* Chi nell'operationi virtuose hà vn fine sol naturale, e non Dio, fà come quel balordo soldato, che ritrouando vna borsa di gioie, queste buttò, e quella per se ritenne; l'operationi virtuose son gioie pretiose, e vagliono ad arricchirci di meriti d'eterna vita, quando si fanno per Dio, e fuor di questo fine sono di vilissimo prezzo, & incapaci di premio eterno, onde chi per Dio non opera, stima il vile, butta, e disprezzia il pretioso. Chi ben traffica per il Cielo farà che le sue virtù morali siano regolate dall'impero della carità, cioè dall'amor di Dio, & eccole di fina tempra per guadagnar premij di Cielo.

CAPO XXI.

La Fortezza, e le sue parti.

NOn senza nausea parlaua il Chrisostomo di quei Grandi, che sono vestiti di porpora, e portano sù la testa corone ingemmate, & hãno vn'anima schiaua incatenata delle passioni:

sioni: *Quid enim quæso prodest purpurea vestis, & corona gemmata, quando passionum captiua fuerit anima*; non è legitimo Regnante, ma tiranno d'vsurpato dominio, hauer addosso la porpora, e stare alla catena del senzo, hauer vn diadema alle tempia, & hauer vn'animo assai vile, e da fantaccino, comandare ad altri, e non esser padrone di se stesso; le vere porpore, e le corone che nobilitano vn'huomo son le virtù, che il regolano in tal guisa nel dominare alla petulanza delle proprie passioni, che acquisti vn'animo veramente Regio, onde Beda dichiara per grandi Rè quei, che alle solleuationi, e mosse delle passioni non cedono, ma con generosità le reprimono: *Ipsi enim sunt Reges magni, qui tentationum suarum motibus non consentiendo succumbere, sed regendo præesse nouerunt. in c. 20. Luc.* La virtù della Fortezza è necessaria ad vna testa coronata, che à misura della sua grandezza sperimenta le trauersie, e le disgratie di questa vita, onde ella l'istruisce à ributtare il timore ne' cimenti pericolosi, & à frenar la tristezza nel male presente; questa virtù può dirsi veramente regale, e chi la possiede, e l'esercita in moderare le passioni del timore, dell'audacia, e della tristezza, si può dir che hà vn'anima imperatrice di se stessa, e però fù necessaria à i martiri, che sono i Potentati del Paradiso.

La definisce l'Angelico: *Fortitudo est virtus existens in irascibili, coercitiua timoris, & audaciæ moderatiua, instantibus periculis.* Se le virtù sono ordinate à spianar le difficultà, che s'incontrano nell'esercitio d'vna regolata ra-

gione, e rẽder facili l'ardue impreſe circoſcrit-
te dall'honeſtà, la fortezza è la principale in
reprimere, e ridurre al douere l'oſtinatezza de'
ſenſi all'obedienza della ragione, perche ella è
ordinata à vna difficiliſſima impreſa, che è
moderare le paſſioni che inſorgono ne' peri-
coli non ſol di graui tribulationi, ma ancor
nell'imminente della morte; perche all'apprẽ-
ſione di queſta ò s'eccita vn gran timore, ò vn
moto d'audacia à imprendere temerarij mezzi
per ſcamparla, e l'vno, e l'altro modera la for-
tezza, & accomoda l'animo alla ragione à non
eſſer troppo timido, nè ſouerchio audace à ci-
mentarſi temerario ne' pericoli per fuggirla;
e queſte paſſioni del timore, e dell'audacia ſi re-
golano dalla fortezza quando il male è aſſente;
ma quando è preſente inſorge la triſtezza, &
ancor la modera la Fortezza, e che ſia conforme
alla ragione, che non dia negl'eceſſi della di-
ſperatione. Spetta però più alla Fortezza dimi-
nuire il timore, e la triſtezza, che à rafrenar
l'audacia, perche ella è ordinata più preſto à
roborar la fiacchezza dell'animo, che repri-
merne il troppo ardore. Queſta virtù riſiede
nell'appetito ſenſitiuo, perche in queſto ella
s'eſercita moderandone le paſſioni.

Le virtù che s'accompagnano colla For-
tezza ſono quattro, la magnanimità, la magni-
ficenza, la patienza, e la perſeueranza. La ma-
gnanimità inclina à coſe grandi, & eroiche,
onde il magnanimo che la poſſiede imprende
à farle, come il non curar l'aura mondana, e
l'apparenze, ma ſtimar il bene della virtù; il
non temer i diſpreggi, come che vengono da
gen-

gente ſtolta; il ſcordarſi, e'l perdonare l'ingiurie;il riconoſcere con doni vantaggioſi i beneficij che riceue; il diſpreggiare i beni preſenti per gl'eterni. La magnificenza è vna virtù,che inclina à far opere eſterne, grandi, e magnifiche à gloria di Dio, come inalzare edificij, e tempij, à differenza della magnanimità, che inclina à far atti eroici in ogni genere di virtù. La Patienza c'iſtruiſce à ſofferir ſenza turbatione, & à non cader d'animo per i mali preſenti,ma depoſta la ſouerchia triſtezza prendere ogni coſa dalla mano di Dio, che da' mali di queſta vita ne vuol cauare il noſtro ſpiritual profitto. La perſeueranza corona tutte l'altre virtù, e S. Bernardo la chiama ſorella della patienza, perche ci ſerue à non deſiſtere dalla patienza principiata per vn lungo patire. Ma ſe le noſtre virtù non ſono vnite colla carità, perdiamo quel merito che gli può corriſpondere di vita eterna, perche la carità che è compagna indiuiſibile della gratia ci rende grati à Dio, & eſigge dalla ſua giuſtitia premij di Paradiſo.

CAPO XXII.

La Temperanza, e le ſue parti.

E' per legge di natura l'amoroſa corriſpondenza,che paſſa tra l'anima e'l corpo; non v'è amicitia più ſtretta di quella, che paſſa tra queſti due amanti,anzi ſupera ogn'vnione in parentela di ſangue; non ſol nacquero gemelli da vn'iſteſſo vtero, ma ſenza moſtruoſita s'ac-

cordarono à far vn sol cōposto di belle apparē-ze, e di merauigliosa struttura, che sol la morte li può diuidere, anzi ancor doppo la morte re-sta nell'anima vn natural desio di riunirsi al suo corpo, quindi non è merauiglia, dice il Filosofo morale che l'anima addottrinata dalla natura, la prima simpatia, e la più suiscerata ha col suo corpo, onde condescende al suo genio di sodis-farlo con diletti concernenti alla sua sensibil natura; la merauiglia è, dice egli quando l' ani-ma si lascia trasportar in tal guisa dall'affetto, che da Padrona diuenta schiaua del suo corpo, e lo serue nelle sue più sfrenate voglie, onde trascurate le regole della ragione per cui con-fina colla natura degl'Angioli, si rende brutale nel concedere immoderatamente all' appetito sensitiuo i diletti del gusto, e del tatto. Vero è che l'autor della natura condì con diletti sensi-bili alcune operationi necessarie alla conserua-tione del proprio indiuiduo, e della specie, ma non gli destinò per fine, gli volle sol, come mezzi, onde non sono contro la raggione, ma deuono esser da questa bilanciati ad vna deter-minata misura, e che non diano nell' eccesso, come si cercano da bruti; e à tal honesto fine è destinata la virtù della Temperanza, che tem-pera l'ardore delle cōcupiscenze, e delettationi, e istruisce, che in queste non s'obedisca al sen-zo sfrenato, ma ad vna ben regolata ragione.

Vna speciale honestà nella riforma dell' humana vita, & vna nuoua difficultà da supe-rar si ricernano vna speciale virtù; che si raffre-nino, e mantenghino à giusta misura le nostre concupiscenze, che ne'loro eccessi impediscono

il

il bene della ragione, è vna delle maggiori honestà, che conuenga alla nostra ragioneuole natura, onde questa deue esser roborata dalla virtù della temperanza, che hà per officio di moderare i diletti che si sentono dal gusto, e dal tatto; il tatto è la cagione del gusto, onde il gusto, che si percipisce vn mangiare, e nel bere, all'hor si sente quãdo i cibi, e le beuande si trasmettono, e si toccano dalla gola, e cessato il tatto, cessa il gusto, onde ve certo intemperato Filoxemo, come narra il Filosofo, desideraua vn collo più lungo di quello che hà la grue, acciò in lui piú durasse il diletto che sentiua dal bere, e dal mangiare, e però la temperanza principalmente è ordinata à moderare il tatto, dal qual s'origina il gusto. Si porta ancora la Temperanza, & è il suo secondario officio, à moderare il diletto degl'altri sensi, che sono ordinate al tatto, e'l gusto, come gl'odori, che per mezzo dell'imaginatione stimolano al tutto, e al gusto.

Dimostra l'Angelico, che la Temperanza è in ordine à i maggiori diletti, che si percipiscono da sensi, conforme la Fortezza è in ordine à i timori, e all'audacia intorno à i maggiori mali, che sono i pericoli della morte; e'l maggiore diletto si percipisce con quelle operationi, che sono le più connaturali; e queste sono due, l'vna con cui si conserua il proprio indiuiduo per mezzo del mangiare, e del bere, l'altra con cui si conserua la specie per mezzo della generatione. *Quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes*

nes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conseruatur natura indiuidui per cibum & potum, & natura speciei per coniunctionem maris & fæminæ, & ideo circa delectationes venereorum, est propriè Temperantia. hic q. 141. art. 4. E queste operationi sono l'oggetto material della Temperanza e'l formale è la bontà, e l'honestà speciale nel moderarle à regola di raggione.

A che misura deue giungere la regola della temperanza in moderare i diletti dell'appetito sensitiuo, S. Agostino l'esamina, e dice che deue essere al peso, e confronto della necessità di questa vita, e degl' officij, quanto è necessario à i bisogni della vita, e del proprio stato, e conditione. *Habet vir temperans in rebus mortalibus, & fluentibus vitæ regulam, vt eorum nihil diligat, nhil per se appetendum putet; sed ad vitæ huius atque officiorum necessitatem, quantũ satis est, vsurpet, vtentis modestia, non amantis affectu.* La necessità della vita, non la sfrenata voglia del senso è la regola di prendere i diletti di cose sensibili; il prendere il cibo, e'l bere deue essere à misura, cioè quanto è necessario à conseruarsi sano nel corpo, e à potere esercitarsi nelle funtioni dell'anima, e nelle fatighe concernenti al proprio stato; ma per esercitarsi nella penitenza, dare à Dio sodisfatione per le colpe nella maceratione della carne, ci possiamo astenere anche dal moderato; e in cio si deue stare alla misura del feruore, che viene da Dio; e la regola della temperanza da cose veneree è che affatto ogn'vno da quelle s'astenga fuor del legitimo matrimonio, & in que-

questo tanto quanto basta alla generatione.

Le parti subiettiue,o specie della Temperanza sono quattro,l'astinenza,la sobrietà, la castità,la pudicitia;l'astinenza è vna virtù, che c'istruisce à priuarci anche dal moderato permesso dalla temperanza nel prendere il cibo; ma s'accorda ancor colla ragione in non essere indiscreta, e vitiosa per la troppo mancanza del cibo necessario al proprio sostentamento. La sobrietà ci vieta l'eccesso nel bere il vino, che può inebriare, perche sol l'ebriezza è vitio opposto alla sobrietà,l'eccesso nel ber l'acqua non è atto opposto alla virtù della sobrietà, ma più presto è atto gola. La castità è vna virtù, che modera l'affetto, e reprime i diletti di cose veneree; può vnirsi collo stato cõiugale quante volte i maritati nell'vso del matrimonio osseruano le regole della ragione; ma la castità virginale consiste in vn proposito d'astenersi per tutta la vita dalle cose veneree,onde esigge ãche nel corpo l'integrità, e l'incorruttione. La pudicitia si distingue in questo sol dalla castità,che questa modera i diletti delle cose veneree,e quella le circostanze. *Quædam vero*,dice l'Angelico parlando delle sudette virtù; *ordinantur ad vim generatiuam; & in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est castitas; quãtum autem ad delectationes circumstantes,puta quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus,attenditur pudicitia.hic quæst.*143.

Le parti potentiali della temperanza,cioè le sue secondarie virtù, che raffrenano gl'impeti,e l'inordinate mosse delle nostre passioni, sono quattro,la Continenza,la Mansuetudine,

la

la Clemenza, e la Modestia. Le parti potentiali d'vna virtù son quelle che nõ giungono alla totala perfettione delle virtù, onde sono virtù imperfette, e seruono, come ministre alla lor principale virtù; hanno però con quella vna connessione, perche il loro esercitio, e gl'atti sono simili al modo di procedere della superiore, e principale virtù, e intorno all'istessa materia, e oggetto. Onde perche le sudette virtù han per officio di tener raffrenati i moti disordinati dellle nostre passioni, però spettano alla temperanza, che in questa funtione, e la principale, e perfetta virtù. La Continenza se è in ordine à raffrenar le passioni circa le cose veneree è l'istessa virtù colla castità; ma al presente si prende per vn habito, con cui la volontà resiste all'immoderate passioni del cõcupiscibile, e l'accomoda al giusto, e rettto giuditio della ragione; e differisce dalla temperanza, come l'imperfetto dal perfetto, perche la temperanza, che è vna virtù perfetta tiene domate le passionie, e sol resiste à q. à che loro leggiera solleuatione, ma la cõtinẽza sẽpre sta sù la pugna per vincerle, e non ne riporta vittoria, e'l trionfo è sol delle virtù perfette, che hã la mira all'operationi perfette, & à perfettionar il principio, e'l soggetto oue risiedono. La continenza non perfettiona l'apetito sensitiuo, di cui son le passioni sensitiue, onde queste le suppone in quello viue, e immoderate benche dia fermezza, e vigore alla volontà acciò non consenta all'immoderato del diletto sensibile, e però ella non è perfetta virtù, perche come dice S. Tomaso, ella benche segua
il

il dettame della raggione, e pugni contro le passioni, ma non soggetta alla ragione l'appetito sensitiuo; *sequitur dictamen rationis, & pugnat contra passiones, sed non attingit perfectam rationem virtutis moralis, in quantum subiicit appetitum sensitiuum rationi. hic art. 1.* La Mansuetudine è vna virtù che modera la passione dell'ira, onde mantiene l'animo in pace, e tranquillo, che non venghi agitato dall'amarezza delle turbationi; ma perche la stupidezza è imperfettione, può eccitarsi in noi l'ira quando il douer la ricerca, ma che non giunga à perturbare il giuditio della raggione, e serua come istrumento della virtù, e à cio è destinata la mansuetudine, che quando è necessaria l'ira, o per eseguire il douer della giustitia, o per giouar la virtù della fortezza, ella la moderi in tal guisa che da noi esca à misura di raggione, e senza l'immoderato d'vna sregolata passione in prender del male vendetta indiscreta. La Clemenza è poco dissimile dalla mansuetudine; l'vna e l'altra sono in ordine à mitigar l'ira nel prender la debita vendetta, ma la mansuetudine modera l'ira, la Clemenza rimette in parte la pena; onde se la mansuetudine conuiene ad ogni persona, la clemenza è parte de' Superiori, e de' Prencipi, che se in terra tengono di Dio la vicegerenza devono imitar la sua cleméza, che nel punire le nostre sceleraggini, ci castiga men di che meritiamo, e nel premiarci ci rimunera sopra i nostri meriti. La Modestia, dice S. Tomaso à differenza della temperanza, che frena in noi cose difficilissime, come sono i diletti del tatto, ella è moderatiua di cose facili.

cili. *Temperantia est moderatiua eorum, quæ difficillimum est refrenare: Modestia verò modederatiua eorum, quæ in hoc mediocriter se habent. hic art.* 1. Facil cosa è l'osseruare il modo conueniente, e la compositione in tutte le nostre attioni esteriori, e moderare secondo la ragione, e'l proprio stato quelche spetta al trattamento del corpo nel vitto, ne gl'habiti, nell'habitatione, e cose simili; e tutto ciò appartiene alla modestia che dà il decoro, e la decenza alle nostre operationi, al parlare, al gestire, al tuono della voce, al caminare, e à tutte l'altre attioni esteriori; il Filosofo morale, dice che il riso deue esser senza cachinno, la voce senza grido, il caminar, ne veloce, ne tardo, il parlar più presto vtile, che faceto, & affabile; S. Ambrogio insegna, che il disputare sia senza ira, il correggere senza asprezza; e S. Basilio parlando della modestia, che deue tenere vna Vergine dice, che la deue osseruare in tal guisa nell'abito, nel caminare, e in ogni moto del corpo, che chi la guarda, in essa conosca vn viuo simolacro della Diuinità, e vn'idea della virtù.

CAPO XXIII.

I vitii opposti alle Virtù Cardinali.

SE vn'anima fortificata dalle virtù, come dice la Sapienza, è vna gran fortezza ben custodita, e difesa; *domus iusti plurima fortitudo,* i vitij sono gl'insidiatori, che l'assediano, ne lasciaran di combatterla fino che sarà vestita di car-

carne,e in compagnia de'ſenſi,de'cui pericoloſi tumulti ſi ſeruono per maggiormente guerreggiarla,e piaceſſe à Dio che queſte gran torri ſi ben arginate dalle virtù ſteſſero ſempre ſalde,e che à continui aſſalti de'vitii, alle volte non cadeſſero, e infiacchite dalle debbolezze della carne non cedeſſero con intolerabile codardia à patti diſavantaggioſi per lo ſpirito. Siate circoſpette anime valoroſe, grida Agoſtino prattico delle ſtratagemme de'vitii, non vi laſciate ingannare,eglino quando ſi cimentano colla voſtra coſtanza,non moſtrano viſo de'nemici, ma compariſcono con habiti di piaceri allettatiui,*voluptatis allicientis*;,con tradimenti luſinghieri cercano tirarui alla rouina. Queſta fù l'aſtuta inuentione di Solone Capitano per abbattere il valore de'nemici, adornò i ſuoi ſoldati con apparenze di donne, che con canti,e ſuoni moſtraſſero di fare ſpettacoli di feſtini,e andaſſero à dar trattenimenti di pace,non marciaſſero à far giornata di guerra, e ſotto le gonne aſcoſe l'armi, e ſortì à ſua voglia lo ſtratagemma militare, perche così tirò al macello gli nemici ſpenſierati. Così con noi ſi portano i vitii crudeli nemici della noſtra innocenza trincierata dalle virtù ;, non compariſcono colla lor bruttiſſima natural ſembianza, ma l'aſcondono ſotto vna maſchera luſinghiera per ingannarci; onde per ſtar cautelati, e guardarcene uediamo quali ſiano i vitii oppoſti alle virtù Cardinali.

Alla Prudenza s'oppongono i vitii, o per difetto, o per eceſſo;per difetto gli è contraria l'imprudenza,che è di quattro ſpecie,cioè la

pre-

precipitatione,che è contraria alla rettitudine del conseglio; l'inconsideratione s'oppone al retto giuditio;l'inconstanza,e la negligenza, che s'oppone alla rettitudine, & efficacia dell' impero. I vitii per eccesso sono quei,che hanno vna falsa apparenza di prudenza, e si chiamano prudēza di carne,cō cui vn'huomo sagace sa tirare à fine i suoi desiderij vitiosi, e carnali;e questi sono l'astutia, con cui con modi segreti inganniamo il prossimo; il dolo ò inganno con cui poniamo in prattica l'astutia, o con fatti,o con parole;la fraude con cui inganniamo il possiamo con fatti, quando non si dà il giusto, o si dà falsa moneta; vna gran solicitudine, e pensiere delle cose tēporali in acquistarle, e conseruarle per il troppo affetto che se gli porta, onde ne nasce vn ansioso pensiere delle cose à venire senza hauer la mira, e fiducia alla diuina Prouidenza.

Alla Giustitia non vi sono vitij opposti per eccesso, perche non si manca in questa virtù per il dar più del douere, ma per il togliere quel che si deue,onde i vitij, che gli son cōtrarij per difetto sono l'accettione delle persone, che è contraria alla giustitia distributiua,quando si distribuiscono i beni communi non à proportione de' meriti,e del bisogno,ma à misura dell'amor appassionato che si porta alle persone; alla giustitia commutatiua s'oppongono tutti quei vitij con cui si fà danno ò alla vita,ò all'honore, ò à beni del prossimo, come sono l'homicidio,la contumelia,il furto.

Alla virtù della Religione s'oppongono i vitij dell'idolatria, con cui si dà alle creature l'ho-

l'honore, e riuerenza che si deue solo à Dio; della diuinatione con cui si consultano col demonio le cose dubie, in cui si deue ricorrere solo à Dio; e della vana osseruanza con cui dal demonio si cerca l'efficacia de' mezzi in se insufficiēti per vn fine.

Alla virtù della Fortezza s'oppongono la timidità che è vn troppo temere i pericoli, da cui ne nasce vna pigritia in non voler in quelli cimentarsi; l'intimidità con cui non si teme quel che con ragion deue temersi; e la temerità con cui s'eccede nell'audacia, nell'imprendere fini grandiosi e superar graui pericoli.

Alla virtù della Temperanza s'oppongono due vitij, l'vn per eccesso, & è l'intemperanza ne i diletti del gusto, e del tatto, che se si prendono à misura di ragione è cosa humana; se fuor di misura è cosa brutale, e l'altro è per difetto, e si chiama insensibilità, ò stupidezza; quando s'aborrisce, ò si fugge con indiscretezza il diletto sensibile, che moderato è vn bene honesto, e da Dio istituito per allettarci ad eseguire i necessarij fini della natura.

IL FINE.



TAVOLA DE' CAPITOLI.

6 I Vi-

OPERE DELL' AVTORE.

1 *LA Fortuna dell'huomo.*
2 *La Scuola del Traffico.*
3 *La Prodigalità fruttuosa.*
4 *L'accorto viuente per ben morire.*
5 *Il Patrocinio de' Santi.*
6 *Il Mondo riformato.*
7 *Il Pellegrino Celeste.*
8 *La Tutela Angelica.*
9 *Le Gare degl' Angioli.*
10 *I Tributi ossequiosi à gl' Angioli Custodi.*
11 *L'Anime purganti.*
12 *Prima parte*)
13 *Seconda parte*) *della Teologia.*
14 *Terza parte*)



